SUMMA TOTIUS THEOLOGIAE S. THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS...

Tommaso : d'Aquino santo

Digitized by Google

NAZ. CENTR.
R. BIBLIOTECA VITT. EMAN. II
204
7 B
24
ROMA

Digitized by Google

204. f. 3. 24

Digitized by Google

SUMMA
TOTIUS THEOLOGIÆ
S. THOMÆ AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI,
Ordinis Prædicatorum

SECVNDÆ SECUNDÆ PARTIS
Volumen Primum.

ROMA

EDITIO NOVA CORRECTIOR.



LUGDUNI,

Sumptibus JOANNIS BAPTISTÆ BARBIER, in vico Mercatorio, ſub ſigno Angeli Cuſtodis.

M. DC. LXXXVIII.
CUM APPROB. ET PERMISSU.

Digitized by Google

INDEX
QUÆSTIONUM, ET ARTICULORUM
Voluminis primi ſecundæ ſecundæ partis.

DE VIRTVTIBVS ET VITIIS IN SPECIALI.

Et primò de Virtutibus Theologicis. Quæſtio Prima.
& primò de fide quantum ad ejus objectum.

Vtrum objectum fidei ſit veritas prima? Arti. 1
Vtrum objectum fidei ſit aliquid complexum an incomplexum, Ideſt, res aut enuntiabile: 2
Vtrum fidei poſsit ſubeſſe falſum? 3
Vtrum objectum fidei poſsit eſſe aliquid viſum? 4
Vtrum objectum fidei poſsit eſſe aliquid ſcitum? 5
Vtrum credibilia debeant diſtingui per certos articulos? 6
Vtrum iidem articuli ſubſint fidei ſecundum omne tempus? 7
De numero articulorum. 8
De modo tradendi articulos in ſymbolo. 9
Ad quem pertineat conſtituere ſymbolum fidei. 10

De fide quantum ad actum ejus interiorem, quid eſt credere. Quæſtio 2.

Quid ſit credere, quod eſt actus interior fidei. 1
Quot modis dicatur. 2
Vtrum credere aliquid ſupra rationem naturalem ſit neceſſarium ad ſalutem? 3
Vtrum credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire poteſt, ſit neceſſarium? 4
Vtrum ſit neceſſarium ad ſalutem credere aliqua explicite? 5
Vtrum ad credendum explicite omnes teneantur æqualiter? 6
Vtrum habere fidem explicitam de Chriſto ſemper ſit neceſſarium ad ſalutem? 7
Vtrum credere trinitatem explicite ſit de neceſsitate ſalutis? 8
Vtrum actus fidei ſit meritorius? 9
Vtrum ratio humana diminuat meritum fidei? 10

De fide quantum ad actum ejus exteriorem, qui eſt confiteri fidem. Quæſtio 3.

Vtrum confeſsio ſit actus fidei? 1
Vtrum confeſsio ſit neceſſaria ad ſalutem? 2

De fide quantum ad ipſum habitum fidei, & quantum ad ipſam fidem Quæſtio 4.

Quid ſit fides? 1
In qua vi animæ ſit ſicut in ſubjecto? 2

Vtrum

Vtrum { forma eius ſit charitas? 3
eadem numero ſit fides formata & informis? 4
fides { ſit virtus? 5
ſit vna virtus? 6 }
De ordine eius ad alias virtutes. 7
De comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium. 8

De habitu fidei quantum ad habentes ipſam. Quaeſtio 5.

Vtrum { angelus aut homo in prima ſui conditione habuerit fidem? 1
dæmones habeant fidem? 2
hæretici errantes in vno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis? 3
fidem habentium vnus alio habeat maiorem fidem? 4 }

De habitu fidei quantum ad eius cauſam. Quaeſtio 6.

Vtrum fides { ſit homini infuſa à Deo? 1
informis ſit donum? 2 }

De ipſa fide quantum ad ſuos effectus. Quaeſt. 7.

Vtrum { timor / purificatio cordis } ſit effectus fidei? 1, 2

De correſpondentibus virtuti fidei; & primo de dono intellectus. Quaeſtio 8.

Vtrum { intellectus { ſit donum Spiritus ſancti? 1
poſsit ſimul eſſe in eodem cum fide? 2
qui eſt donum, ſit ſpeculatiuus tantum, vel etiam practicus? 3 }
omnes qui ſunt in gratia, habeant donum intellectus? 4
hoc donum inueniatur in aliquibus abſque gratia? 5 }
Quomodo ſe habeat donum intellectus ad alia dona? 6
Quæ beatitudinum reſpondeat dono intellectus? 7
Vtrum in fructibus fides reſpondeat dono intellectus? 8

De reſpondentibus virtuti fidei, quantum ad donum ſcientiæ. Quaeſtio 9.

Vtrum ſcientia ſit { donum? 1
circa diuina? 2
ſpeculatiua vel practica? 3 }
Quæ beatitudinum ei reſpondeat? 4

De fide quantum ad vitia oppoſita, & primo de infidelitate in communi. Quaeſtio 10.

Vtrum infidelitas ſit { peccatum? 1
in intellectu ſicut in ſubiecto? 2
maximum peccatorum? 3 }
Vtrum omnis actio infidelium ſit peccatum? 4
De ſpeciebus infidelitatis. 5
De comparatione earum ad inuicem. 6

Vtrum
- cum infidelibus ſit diſputandum de fide? 7
- ſint cogendi ad fidem? 8
- ſit cum eis communicandum? 9

Vtrum
- poſsint Chriſtianis fidelibus præeſſe? 10
- ritus infidelium ſint tolerandi? 11
- pueri infidelium ſint inuitis parentibus baptizandi? 12

De vitiis oppoſitis fidei quantum ad hæreſim. Quæſtio 11.

Vtrum
- hæreſis ſit infidelitatis ſpecies? 1
- hæreſis ſit proprie circa ea quæ ſunt fidei? 2
- hæretici ſint tolerandi? 3
- reuertentes ad fidem ſint recipiendi? 4

De vitiis oppoſitis fidei quantum ad apoſtaſiam. Quæſtio 12.

Vtrum
- apoſtaſia ad infidelitatem pertineat? 1
- propter apoſtaſiam à fide ſubditi abſoluantur à dominio præſidentium apoſtatarum? 2

De vitiis oppoſitis confeſſioni fidei, & primo de blaſphemia in generali. Quæſtio 13.

Vtrum blaſphemia
- opponatur confeſsioni fidei? 1
- ſemper ſit peccatum mortale? 2
- ſit maximum peccatorum? 3
- ſit in damnatis? 4

De blaſphemia in ſpeciali, quæ eſt peccatum in Spiritum ſanctum. Quæſtio 14.

Vtrum
- blaſphemia vel peccatum in ſpiritum ſanctum, ſit idem quod peccatum ex certa malitia? 1

De ſpeciebus huius peccati. 2

Vtrum
- ſit irremiſsibile? 3
- aliquis poſsit peccare in ſpiritum ſanctum à principio, antequam alia peccata committat? 4

De vitiis oppoſitis dono intellectus, ſcilicet de cæcitate mentis, & hebetudine ſenſus. Quæſtio 15.

Vtrum
- cæcitas mentis ſit peccatum? 1
- hebetudo ſenſus ſit aliud peccatum à cæcitate mentis? 2
- hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur? 3

De præceptis pertinentibus ad prædicta, ſcilicet ad fidem & dona ſcientiæ & intellectus. Quæſtio 16.

Vtrum
- in veteri lege dari debuerint præcepta credendi? 1
- conuenienter in veteri lege tradantur præcepta pertinentia ad ſcientiam & intellectum? 2

De ſpe quantum ad ipſam ſpem. Quæſtio 17.

Vtrum
- ſpes ſit virtus? 1
- obiectum eius ſit beatitudo æterna? 2
- vnus homo poſsit ſperare beatitudinem alterius per virtutem ſpei? 3
- homo poſsit ſperare in homine? 4
- ſpes ſit virtus Theologica? 5

De

Digitized by Google

De diſtinctione eius ab aliis virtutibus Theologicis. 6
Vtrum ſpes { præcedat fidem? 7
ſit poſterior charitate? 8

De ſpe quantum ad ſubiectum eius. Quæſtio 18.

Vtrum { ſpes ſit in { voluntate ſicut in ſubiecto? 1
beatis? 2
damnatis? 3
ſpes in viatoribus habeat certitudinem? 4

De dono timoris, quod reſpondet ſpei. Quæſtio 19.

Vtrum { Deus debeat timeri? 1
timor { conuenienter diuidatur in filialem, initialem, ſeruilem, & mundanum? 2
mundanus ſemper ſit malus? 3
ſeruilis { ſemper ſit bonus? 4
ſit idem in ſubſtantia cum filiali? 5
adueniente charitate excludatur timor ſeruilis? 6
timor { ſit initium ſapientiæ; 7
initialis ſit idem in ſubſtantia cum timore filiali? 8
ſit donum ſpiritus ſancti? 9
creſcente charitate creſcat? 10
maneat in patria? 11
Quid reſpondet ei in beatitudinibus & fructibus? 12

De ſpe quantum ad vitia oppoſita, & primo de deſperatione. Quæſtio 20.

Vtrum { deſperatio { ſit peccatum? 1
poſsit eſſe ſine infidelitate? 2
ſit maximum peccatorum? 3
oriatur ex acedia? 4

De præſumptione. Quæſtio 21.

Cui obiecto innitatur præſumptio. 1
Vtrum præſumptio { ſit peccatum? 2
opponatur ſpei? 3
cauſetur ex inani gloria? 4

De præceptis pertinentibus ad ſpem & ad donum timoris. Quæſtio 22.

Vtrum fuerit dandum { aliquod præceptum pertinens ad ſpem? 1
aliud præceptum pertinens ad timorem? 2

De ipſa charitate ſecundum ſe. Quæſtio 23.

Vtrum charitas ſit { amicitia? 1
aliquid creatum in anima? 2
virtus? 3
virtus ſpecialis? 4
vna virtus? 5
maxima virtutum? 6

Vtrum ſine ea poſsit eſſe aliqua vera virtus? 7
Vtrum ſit forma virtutum? 8

De charitate in comparatione ad ſubiectum. Quæſtio 24.

Vtrum charitas
- ſit in voluntate ſicut in ſubiecto? 1
- cauſetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infuſione? 2
- infundatur ſecundum capacitatem naturalium? 3
- augeatur in habente ipſam? 4
- augeatur per additionem? 5
- quolibet actu augeatur? 6
- augeatur in infinitum? 7
- viæ poſsit eſſe perfecta? 8

Vtrum
- conuenienter diſtinguantur tres gradus charitatis, ſ. incipiens, proficiens & perfecta? 9
- charitas
  - poſsit diminui? 10
  - ſemel habita poſsit amitti? 11
  - amittatur per vnum actum peccati mortalis? 12

De charitate quantum ad eius obiectum, quæ ſcilicet ſint ex charitate diligenda. Quæſtio 25.

Vtrum
- ſolus Deus ſit ex charitate diligendus, vel etiam proximus? 1
- charitas ſit ex charitate diligenda? 2
- creaturæ irrationales ſint ex charitate diligendæ; 3
- aliquis ex charitate poſsit ſeipſum diligere? 4
- poſsit ex charitate diligere corpus proprium? 5
- peccatores
  - ſint ex charitate diligendi? 6
  - ſeipſos diligant? 7
- inimici ſint ex charitate diligendi? 8
- ſint eis ſigna amicitiæ exhibenda? 9
- angeli / dæmones — ſint ex charitate diligendi? 10 / 11
- conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, corpus proprium, & nos ipſi? 12

De charitate quantum ad ordinem diligendorum. Quæſt. 26.

Vtrum
- aliquis ordo ſit in charitate? 1
- homo debeat Deum plus diligere quam proximum? 2
- plus quam ſeipſum? 3
- ſe plus quam proximum? 4
- debeat homo plus diligere proximum quam corpus proprium? 5
- plus vnum proximum quam alium? 6
- plus proximum meliorem quam magis ſibi coniunctum? 7

Vtrum

Digitized by Google

Vtrum magis coniunctum ſibi ſecundum carnis affinitatem, vel ſecundum alias neceſsitudines? 8

Vtrum
- magis filium quam patrem? 9
- magis patrem quam matrem? 10
- vxorem plus quam patrem vel matrem? 11
- magis benefactorem quam beneficiatum? 12
- ordo charitatis maneat in patria? 13

De charitate quantum ad eius actum principalem, qui eſt dilectio. Quæſtio 27.

Vtrum
- amare ſit magis proprium charitatis quam amari? 1
- amare provt eſt actus charitatis, ſit idem quod beneuolentia? 2
- Deus ſit propter ſeipſum amandus? 3
- poſsit in hac vita immediate amari? 4
- poſsit amari totaliter? 5
- eius dilectio habeat modum? 6
- diligere amicum ſit melius quam diligere inimicum? 7
- diligere Deum ſit melius quam diligere proximum? 8

De interioribus effectibus charitatis: & primo de gaudio, quod eſt interior effectus conſequens principalem actum charitatis, qui eſt dilectio. Quæſtio 28.

Vtrum
- gaudium ſit effectus charitatis? 1
- huiuſmodi gaudium compatiatur ſecũ triſtitiam? 2
- iſtud gaudium poſsit eſſe plenum? 3
- huiuſmodi gaudium ſit virtus? 4

De effectibus charitatis quantum ad pacem, quæ eſt interior effectus conſequens dilectionem. Quæſtio 29.

Vtrum
- pax ſit idem quod concordia? 1
- omnia appetant pacem? 2
- pax ſit effectus charitatis? 3
- pax ſit virtus? 4

De effectibus charitatis quantum ad miſericordiam, quæ eſt interior charitatis effectus. Quæſtio 30.

Vtrum malum ſit cauſa miſericordiæ ex parte eius cui miſeremur? 1

Quorum ſit miſereri? 2

Vtrum
- miſericordia ſit virtus? 3
- ſit maxima virtutum? 4

De effectibus exterioribus charitatis, & primo de beneficentia. Quæſtio 31.

Vtrum
- beneficientia ſit actus charitatis? 1
- ſit omnibus benefaciendum? 2
- magis coniunctis ſit magis benefaciendum? 3
- beneficentia ſit virtus ſpecialis? 4

Digitized by Google

De exterioribus effectibus charitatis, quantum ad eleemoſynam. Quæſtio 32.

Vtrum
- eleemoſynæ largitio ſit actus charitatis? 1
- conuenienter diſtinguantur eleemoſynarum genera, ponendo ſeptem eleemoſynas ſpirituales, & ſeptem corporales? 2
- eleemoſynæ ſpirituales ſint potiores eleemoſynis corporalibus? 3
- eleemoſynæ corporales habeant effectum ſpiritualem? 4
- dare eleemoſynam ſit in præcepto? 5
- corporalis eleemoſyna ſit danda de neceſſario? 6
- ſit danda de iniuſte acquiſito? 7

Quorum ſit dare eleemoſynam? 8
Quibus ſit eleemoſyna danda? 9
Quis ſit modus eleemoſynæ faciendæ? 10

De exterioribus effectus charitatis, quantum ad correctionem fraternam. Quæſtio 33.

Vtrum
- fraterna correctio ſit actus charitatis? 1
- fraterna correctio ſit ſub præcepto? 2
- hoc præceptum extendat ſe ad omnes, vel ſolum ad prælatos? 3
- ſubditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere? 4
- peccator poſsit corrigere? 5
- aliquis debeat corrigere eum qui ex correctione ſit deterior? 6
- ſecreta correctio debeat præcedere denuntiationem? 7
- teſtium inductio debeat præcedere denuntiationem? 8

De vitiis oppoſitis charitati, & primo de odio quod opponitur ipſi dilectioni. Quæſtio 34.

Vtrum
- Deus poſsit odio haberi? 1
- odium Dei ſit maximum peccatorum? 2
- odium proximi ſemper ſit peccatum? 3
- ſit maximum inter peccata quæ ſunt in proximum? 4
- ſit vitium capitale? 5

Ex quo capitali vitio oriatur? 6

De vitiis oppoſitis charitati quantum ad acediam, quæ opponitur gaudio charitatis, quod eſt de bono diuino. Quæſtio 35.

Vtrum acedia ſit
- peccatum? 1
- ſpeciale vitium? 2
- peccatum mortale? 3
- vitium capitale? 4

De

De vitiis oppoſitis charitati quantum ad inuidiam, quæ opponitur gaudio de bono. Quæſtio 36.

Vtrum inuidia ſit
- triſtitia de bonis alienis? 1
- peccatum? 2
- peccatum mortale? 3
- vitium capitale? & de filiabus eius. 4

De diſcordia quæ opponitur effectui charitatis, qui eſt pax. Quæſtio 37.

Vtrum diſcordia ſit
- peccatum; 1
- filia inanis gloriæ; 2

De contentione, quæ opponitur paci quantum ad os. Quæſtio 38.

Vtrum contentio ſit
- peccatum mortale; 1
- filia inanis gloriæ; 2

De ſchiſmate, quod opponitur paci quantum ad opus. Quæſtio 39.

Vtrum Schiſma ſit
- ſpeciale peccatum: 1
- grauius infidelitate: 2

Vtrum ſchiſmatici habeant aliquam poteſtatem: 3
Quæ ſit conueniens pœna ſchiſmaticorum. 4

De bello, quod opponitur paci quantum ad opus. Quæſtio 40.

Vtrum
- aliquod bellum ſit licitum? 1
- clericis ſit licitum bellare: 2
- liceat bellantibus vti inſidiis: 3
- liceat in diebus feſtis bellare? 4

De rixa quæ opponitur paci quantum ad opus. Quæſtio 41.

Vtrum rixa ſit
- peccatum? 1
- filia iræ? 2

De ſeditione, quæ opponitur paci quantum ad opus. Quæſtio 42.

Vtrum ſeditio ſit
- ſpeciale peccatum. 1
- peccatum mortale: 2

De ſcandalo quod opponitur charitati, quantum ad beneficentiam. Quæſtio 43.

Quid ſit ſcandalum. 1

Vtrum
- ſcandalum ſit
  - peccatum: 2
  - ſpeciale peccatum: 3
  - peccatum mortale: 4
- perfectorum ſit ſcandalizari? 5
- eorum ſit ſcandalizare: 6
- ſpiritualia bona ſint dimittenda propter ſcandalum? 7
- temporalia ſint propter ſcandalum dimittenda? 8

De præceptis charitatis. Quæſtio 44.

Vtrum
- de charitate ſint danda præcepta: 1
- vnum tantum vel duo: 2
- duo ſufficiant? 3

Digitized by Google

Vtrum
- conuenienter præcipiatur vt Deus ex toto corde diligatur? 4
- conuenienter addatur, Ex tota mente? 5
- hoc præceptum poſsit in via impleri? 6

De hoc præcepto, Diliges proximum tuum ſicut teipſum. 7
Vtrum ordo charitatis cadat ſub præcepto? 8

De dono ſapientiæ, quod reſpondet charitati. Quæſtio 45.

Vtrum
- ſapientia debeat numerari inter dona ſpiritus ſancti? 1
- ſit in intellectu ſicut in ſubiecto? 2
- ſapientia
  - ſit ſpeculatiua tantum, vel etiam practica? 3
  - quæ eſt donum, poſsit eſſe cum peccato mortali? 4
- ſapientia ſit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem? 5
- reſpondeat ei ſeptima beatitudo, quæ eſt, Beati pacifici, &c. 6

De ſtultitia, quæ opponitur ſapientiæ. Quæſtio 46.

Vtrum ſtultitia
- opponatur ſapientiæ? 1
- ſit
  - peccatum? 2
  - filia luxuriæ? 3

De prudentia ſecundum ſe. Quæſtio 47.

Vtrum
- prudentia ſit in voluntate, vel in ratione? 1
- ſi eſt in ratione, ſit in practica tantum, vel etiam in ſpeculatiua? 2
- ſit
  - cognoſcitiua ſingularium? 3
  - virtus? 4
  - virtus ſpecialis? 5
- præſtituat finem virtutibus moralibus? 6
- conſtituat medium in eis? 7
- præcipere, ſit proprius actus eius? 8
- ſollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam? 9

Vtrum prudentia
- ſe extendat ad regimen multitudinis? 10
- quæ eſt reſpectu proprij boni ſit eadem ſpecie cum ea, quæ ſe extendit ad bonum commune? 11
- ſit in ſubditis, an ſolum In principibus? 12
- inueniatur in malis? 13
- inueniatur in omnibus bonis? 14
- inſit nobis à natura? 15
- perdatur per obliuionem? 16

De prudentia quantum ad partes ſuas in generali. Quæſtio 48.

Quæ ſint partes prudentiæ; 1

De ſingulis prudentiæ partibus, quaſi integralibus. Quæſtio 49.

De memoria, vtrum ſit pars prudentiæ? 1

De intellectu vel intelligentia, vtrum ſit pars prudentiæ? 2
De docilitate, vtrum ſit pars prudentiæ? 3
De ſolertia, vtrum ſit pars prudentiæ? 4
Vtrum { ratio ſit pars prudentiæ? 5
prouidentia ſit pars prudentiæ? 6
circunſpectio ſit pars prudentiæ? 7
cautio ſit pars prudentiæ? 8

De ſpeciebus prudentiæ, quæ ſunt ad multitudinem. Quæſt. 50.

Vtrum { lex poſitiua debeat poni ſpecies prudentiæ? 1
politica ſit pars prudentiæ? 2
œconomica? 3
militaris? 4

De prudentia quantum ad virtutes ei adiunctas, quæ ſunt partes quaſi potentiales. Quæſtio 51.

Vtrum { Eubulia ſit virtus? 1
ſit ſpecialis virtus à prudentia diſtincta? 2
Syneſis ſit ſpecialis virtus? 3
Gnome ſit ſpecialis virtus? 4

De dono conſilij, quod reſpondet prudentiæ. Quæſtio 52.

Vtrum { conſilium debeat poni inter ſeptem dona ſpiritus ſancti? 1
donum conſilij { reſpondeat virtuti prudentiæ? 2
maneat in patria? 3
quinta beatitudo, quæ eſt, Beati miſericordes, &c. reſpondeat dono conſilij? 4

De vitiis oppoſitis prudentiæ, & primo de imprudentia. Quæſtio 53.

Vtrum { imprudentia ſit { peccatum? 1
ſpeciale peccatum? 2
præcipitatio ſeu temeritas ſit peccatum ſub imprudentia contentum? 3
inconſideratio ſit ſpeciale peccatum ſub imprudentia contentum? 4
inconſtantia ſit vitium ſub imprudentia contentum? 5
huiuſmodi vitia oriantur ex luxuria? 6

De negligentia. Quæſtio 54.

Vtrum negligentia { ſit peccatum ſpeciale? 1
opponatur prudentiæ? 2
ſit peccatum mortale? 3

De vitiis oppoſitis prudentiæ, quæ habent ſimilitudinem cum prudentia. Quæſtio 55.

Vtrum { prudentia carnis ſit { peccatum? 1
peccatum mortale? 2
aſtutia ſit peccatum ſpeciale? 3
dolus ſit peccatum ad aſtutiam pertinens? 4
fraus ad aſtutiam pertineat? 5
ſollicitudo temporalium rerum ſit licita? 6

Digitized by Google

Vtrum { ſit licitum quod aliquis ſit ſolicitus in futurum ? 7
prædicta vitia oriantur ex auaritia? 8

De præceptis pertinentibus ad prudentiam. Quæſt. 56.

Vtrum { de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi? 1
in veteri lege fuerint conuenienter poſita præcepta prohibitiua de vitiis oppoſitis prudentiæ? 2

De iuſtitia, & primo de iure. Quæſtio 57.

Vtrum ius { ſit obiectum iuſtitiæ? 1
conuenienter diuidatur in ius naturæ & poſitiuum: 2
gentium ſit idem quod ius naturæ: 3
dominatiuum, & ius paternum debeant diſtingui? 4

De iuſtitia. Quæſtio 58.

Quid ſit iuſtitia. 1

Vtrum { iuſtitia ſemper ſit { ad alterum? 2
virtus? 3
ſit { in voluntate ſicut in ſubiecto? 4
virtus generalis? 5
ſecundum quod eſt virtus generalis, ſit idem in eſſentia cum omni virtute? 6
ſit aliqua iuſtitia particularis? 7
iuſtitia particularis habeat propriam materiam? 8
ſit circa paſsiones, vel circa operationes tantum? 9
medium iuſtitiæ ſit medium rei? 10
actus iuſtitiæ ſit reddere vnicuique quod ſuum eſt? 11
iuſtitia ſit precipua inter omnes virtutes morales? 12

De iniuſtitia. Quæſtio 59.

Vtrum { iniuſtitia ſit ſpeciale vitium? 1
iniuſta agere ſit proprium iniuſti? 2
aliquis poſsit iniuſtum pati non volens? 3
iniuſtitia ex ſuo genere ſit peccatum mortale? 4

De iudicio. Quæſtio 60.

Vtrum { iudicium ſit actus iuſtitiæ? 1
ſit licitum iudicare? 2
iudicandum ſit per ſuſpiciones? 3
dubia ſint in meliorem partem interpretanda? 4
iudicium { ſit ſemper ſecundum leges ſcriptas proferendum: 5
per vſurpationem peruertatur? 6

De partibus iuſtitiæ, & primo de partibus ſubiectiuis, quæ ſunt ſpecies iuſtitiæ, ſcilicet commutatiua & diſtributiua. Quæſtio 61.

Vtrum { diſtributiua & commutatiua ſint duæ ſpecies iuſtitiæ; 1
eodem modo in eis medium accipiatur; 2
ſit eorundem vniformis an multiplex materia? 3

Vtrum

Vtrum ſecundum aliquam earum ſpecierum iuſtum ſit idem quod contrapaſſum? 4

De reſtitutione, quæ eſt actus commutatiuæ iuſtitiæ.

Quæſtio 62.

Vtrum
- reſtitutio ſit actus commutatiuæ iuſtitiæ? 1
- ſit neceſſarium ad ſalutem omne ablatum reſtitui? 2
- oporteat
  - illud multiplicatum reſtituere? 3
  - reſtitui quod quis non abſtulit? 4
  - reſtitui ei, à quo acceptum eſt? 5
  - reſtituere eum, qui accepit? 6
  - aliquem alium? 7
- ſit ſtatim reſtituendum? 8

De vitiis oppoſitis prædictis iuſtitiæ partibus, & primo de acceptione perſonarum, quæ opponitur iuſtitiæ diſtributiuæ.

Quæſtio 63.

Vtrum
- perſonarum acceptio ſit peccatum? 1
- habeat locum in
  - diſpenſatione ſpiritualium? 2
  - exhibitione honoris? 3
  - iudiciis? 4

De vitiis oppoſitis commutatiuæ iuſtitiæ, & primo de homicidio, per quod infertur nocumentum proximo in perſona.

Quæſtio 64.

Vtrum
- occidere animalia bruta, vel etiam plantas, ſit peccatum? 1
- occidere peccatorem ſit licitum; 2
- hoc liceat
  - priuatæ perſonæ, vel ſolùm publicæ; 3
  - clerico? 4
- liceat alicui occidere
  - ſeipſum? 5
  - hominem iuſtum? 6
  - hominem ſe defendendo; 7
- homicidium caſuale ſit peccatum mortale? 8

De iniuriis in perſonam proximi commiſſis.

Quæſt. 65.

Vtrum
- mutilare aliquem in membro, in aliquo caſu ſit licitum? 1
- liceat
  - parentibus verberare filios, & dominis ſeruos; 2
  - aliquem hominem incarcerare? 3
- aggrauetur peccatum ex hoc quod prædictæ iniuriæ inferuntur in perſonas aliis coniunctas? 4

De furto, per quod infertur nocumentum proximo in rebus.

Quæſtio 66.

Vtrum
- poſſeſsio exteriorum rerum ſit homini naturalis? 1
- licitum ſit quod aliquis rem aliquam poſsideat quaſi propriam? 2
- furtum ſit occulta acceptio rei alienæ? 3

Vtrum
- rapina ſit peccatum ſpecie differens à furto? 4
- omne furtum ſit peccatum? 5
- furtum ſit peccatum mortale? 6
- liceat furari in neceſsitate? 7
- omnis rapina ſit peccatum mortale? 8
- rapina ſit grauius peccatum quam furtum? 9

De iniuſtitia iudicis in iudicando. Quæſtio 67.

Vtrum
- aliquis poſsit iuſte iudicare eum qui non eſt ſibi ſubditus? 1
- liceat iudici ſententiam ferre contra veritatem, quam nouit per ea quæ ſibi proponuntur? 2
- iudex poſsit
  - aliquem iniuſte condemnare non accuſatum? 3
  - licite pœnam relaxare? 4

De his, quæ pertinent ad iuſtam accuſationem. Quæſtio 68.

Vtrum
- homo accuſare teneatur? 1
- accuſatio facienda ſit in ſcriptis? 2

Quomodo accuſatio ſit vitioſa. 3

Qualiter malè accuſantes ſint puniendi. 4

De iniuſtitia ex parte rei, ſiue accuſati in ſua defenſione. Quæſtio 69.

Vtrum
- peccet quis mortaliter negando veritatem, per quam condemnaretur? 1
- liceat alicui
  - calumnioſe ſe defendere? 2
  - iudicium ſubterfugere appellando? 3
  - damnato per violentiam ſe defendere, ſi adſit facultas? 4

De iuſtitia ex parte teſtis in teſtificando. Quæſtio 70.

Vtrum
- homo teneatur ad teſtimonium ferendum? 1
- duorum vel trium teſtimonium ſufficiat? 2
- alicuius teſtimonium repellatur abſque eius culpa? 3
- perhibere falſum teſtimonium, ſit peccatum mortale? 4

De iniuſtitia, quæ fit in iudicio ex parte aduocatorum. Quæſtio 71.

Vtrum
- aduocatus teneatur præſtare patrocinium cauſæ pauperum? 1
- aliqui debeant arceri ab officio aduocati? 2
- aduocatus peccet
  - iniuſtã cauſam defendendo? 3
  - pecuniam accipiendo pro ſuo patrocinio? 4

De iniuriis verborum, quæ fiunt extra iudicium, & primo de contumelia. Quæſtio 72.

Quid ſit contumelia? 1

Vtrum
- omnis contumelia ſit peccatum mortale? 2
- oporteat contumelioſos reprimere? 3

De origine contumeliæ. 4

De

De detractione. Quæſtio 73.

Quid ſit detractio? 1
Vtrum detractio ſit peccatum mortale? 2
De comparatione eius ad alia peccata. 3
Vtrum peccet aliquis audiendo detractionem? 4

De ſuſurratione. Quæſtio 74.

Vtrum ſuſurratio ſit peccatum diſtinctum à detractione? 1
Quod horum ſit grauius? 2

De deriſione. Quæſtio 75.

Vtrum deriſio ſit { ſpeciale peccatum diſtinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur? 1
peccatum mortale? 2

De maledictione. Quæſtio 76.

Vtrum { licite poſsit aliquis maledicere { homini? 1
irrationali creaturæ? 2
maledictio ſit peccatum mortale? 3
De comparatione eius ad alia peccata. 4

De fraude, quæ committitur in emptionibus & venditionibus. Quæſtio 77.

Vtrum { liceat aliquid vendere pluris quam valeat? 1
venditio reddatur iniuſta, & illicita propter defectum rei venditæ? 2
venditor teneatur dicere vitium rei venditæ? 3
liceat negotiando vendere aliquid pluris quam ſit emptum? 4

De vſura. Quæſtio 78.

Vtrum { ſit peccatū accipere vſurā pro pecunia mutuata? 1
liceat pro eodem quamcumque commoditatem accipere? 2
aliquis teneatur reſtituere id quod de pecunia vſuraria iuſto lucro lucratus eſt? 3
liceat mutuo accipere pecuniam ſub vſura? 4

De duabus partibus quaſi integralibus iuſtitiæ, quæ ſunt facere bonum, & declinare à malo. Quæſtio 79.

Vtrum { duo prædicta ſint partes iuſtitiæ? 1
tranſgreſsio ſit ſpeciale peccatum 2
omiſsio ſit ſpecialis peccatum? 3
de comparatione omiſsionis ad tranſgreſsionem. 4

De partibus potentialibus iuſtitiæ, ſcilicet de virtutibus annexis. Quæſtio 80.

Quæ virtutes iuſtitiæ annectantur? 1

De ſingulis virtutibus iuſtitiæ annexis, & primo de religione ſecundum ſe. Quæſtio 81.

Vtrum { religio conſiſtat tantum in ordine ad Deum? 1
religio ſit { virtus? 2
vna virtus? 3
ſpecialis virtus? 4

Vtrum { religio fit { virtus theologica? 5
præferenda aliis virtutibus moralibus? 6
religio { habeat exteriores actus? 7
ſit eadem cum ſanctitate? 8

De actibus interioribus religionis, & primo de deuotione. Quæſtio 82.

Vtrum { deuotio fit { ſpecialis actus? 1
actus religionis? 2
contemplatio; ſeu meditatio ſit cauſa deuotionis? 3
lætitia ſit deuotionis effectus? 4

De oratione. Quæſtio 83.

Vtrum { oratio ſit actus appetitiuæ virtutis, vel cognitiuæ? 1
conueniens ſit orare? 2
oratio ſit actus religionis? 3
ſolus Deus ſit orandus? 4
in oratione ſit aliquid determinate petendum? 5
orando debeamus temporalia petere? 6
pro aliis orare debeamus? 7
debeamus pro inimicis orare? 8

De ſeptem petitionibus orationis Dominicæ. 9

Vtrum { orare ſit proprium rationalis creaturæ? 10
ſancti in patria orent pro nobis? 11
oratio debeat eſſe vocalis? 12
attentio requiratur ad orationem? 13
oratio debeat eſſe diuturna? 14
ſit efficax ad impetrandum quod petitur? 15
oratio ſit meritoria? 16

De ſpeciebus orationis. 17

De actibus exterioribus latriæ, & primo de adoratione per quam aliquis corpus ſuum ad Deum venerandum exhibet. Quæſt. 84.

Vtrum adoratio { ſit actus latriæ? 1
importet actum interiorem, vel exteriorē? 2
requirat determinationem loci? 3

De actibus latriæ, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur, & primo de ſacrificiis. Quæſtio 85.

Vtrum { offerre ſacrificium Deo, ſit de lege naturæ? 1
ſoli Deo ſit ſacrificium offerendum? 2
Deo offerre ſacrificium ſit ſpecialis actus virtutis? 3
omnes teneantur ad ſacrificium offerendum? 4

De oblationibus, & primitiis. Quæſtio 86.

Vtrum aliquæ oblationes ſint de neceſsitate præcepti? 1
Quibus oblationes debeantur? 2
De quibus rebus oblationes fieri debeant? 3
Vtrum homines de neceſsitate teneantur ad oblationes primitiarum? 4

FINIS.

Digitized by Google

SVMMÆ TOTIVS THEOLOGIÆ.
Doctoris Angelici
S. THOMÆ AQVINATIS
Ordinis Prædicatorum

SECVNDÆ SECVNDÆ PARTIS
Volumen Secundum.

PROLOGVS.

POST communem conſiderationem de virtutibus & vitiis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, neceſſe eſt conſiderate ſingula in ſpeciali. Sermones enim morales vniuerſales, minus ſunt vtiles, eo quod actiones in particularibus ſunt. Poteſt autem aliquid in ſpeciali conſiderari circa moralia dupliciter. Vno modo ex parte marteriæ ipſius moralis, puta cum conſideratur de hac virtute, vel hoc vitio. Alio modo quantum ad ſpeciales ſtatus hominum, puta cum conſideratur de ſubditis & prælatis, de actiuis & contemplatiuis, vel quibuſcunque aliis differentiis hominum. Primo ergo conſidreabimus ſpecialiter de his, quæ pertinent ad omnes hominum ſtatus. Secundo vero, ſpecialiter de his, quæ pertinent ad determinatos ſtatus.

Eſt autem conſiderandum circa primum, quod ſi ſeorſum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis & præceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim ſufficienter vult tractare de hoc præcepto. Non mœchaberis, neceſſe habet inquirere de adulterio, quod eſt quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppoſitæ virtutis. Erit ergo compendioſior & expeditior conſiderationis via, ſi ſimul ſub eodem tractatu conſideratio procedat de virtute & dono ſibi correſpondente, & vitiis oppoſitis, & præceptis affirmatiuis, vel negatiuis.

Erit autem hic conſiderationis modus conueniens ipſis vitiis ſecundum propriam ſpeciem. Oſtenſum eſt enim ſupra *, quod vitia & peccata diuerſificantur ſpecie ſecundum materiam, vel obiectum: non *p. 2. q. 18. & 72. & 73.*

autem

autem ſecundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris & operis: vel ſecundum infirmitatem, ignorantiam, & malitiam, & alias huiuſmodi differentias. Eſt autem eadem materia circa quam & virtus recte operatur, & vitia oppoſita à rectitudine recedunt.

Sic ergo tota materia morali ad conſiderationem virtutum reducta, omnes virtutes ſunt vlterius reducendæ ad ſeptem: quarum tres ſunt theologicæ (de quibus primo eſt agendum:) aliæ vero quatuor ſunt cardinales, * de quibus poſterius agetur. Virtutum
q.47.& 58. & 123.& 141.
autem intellectualium vna quidem eſt prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur & numeratur. Ars vero non pertinet ad ſcientiam moralem, quæ circa agibilia verſatur; cum ars ſit recta ratio factibilium, vt ſupra * dictum eſt. Aliæ vero tres intellectuales virtu-
p.2.q.57. a.2.& 3.
tes, ſcilicet ſapientia, intellectus, & ſcientia, communicant etiam in nomine cum donis quibuſdam Spiritus ſancti. Vnde ſimul etiam de eis conſiderabitur in conſideratione donorum virtutibus correſpondentium. Aliæ vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, vt ex * ſupradictis pa-
p.2.q.61. ar.3.
tet. Vnde in conſideratione alicuius virtutis cardinalis conſiderabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes & vitia oppoſita. Et ſic nihil moralium erit prætermiſſum.

QVAESTIO I.
De Fide, in decem articulos diuiſa.

CIRCA virtutes igitur theologicas primo erit conſiderandum de fide: ſecundo de ſpe: tertio de charitate.

Circa fidem vero quadruplex conſideratio occurrit: prima quidem de ipſa fide: ſecunda de donis intellectus & ſcientiæ ſibi correſpondentibus: tertia de vitiis oppoſitis: quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero primo erit conſiderandum de eius obiecto: ſecundo de eius actu: tertio de ipſo habitu fidei.

CIRCA primum quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum obiectum fidei ſit veritas prima?

¶ Secundo, vtrum obiectum fidei ſit aliquid complexum vel incomplexum, id eſt, res aut enuntiabile?

¶ Tertio, vtrum fidei poſsit ſubeſſe falſum?

¶ Quarto, vtrum obiectum fidei poſsit eſſe aliquid viſum?

¶ Quinto, vtrum poſsit eſſe aliquid ſcitum?

¶ Sexto,

Digitized by Google

¶ Sexto, vtrum credibilia debeant diſtingui per certos articulos?

¶ Septimo, vtrum iidem articuli ſubſint fidei ſecundum omne tempus?

¶ Octauo, de numero articulorum.

¶ Nono, de modo tradendi articulos in ſymbolo.

¶ Decimo, cuius ſit, fidei ſymbolum conſtituere.

Artic. I. *Vtrum obiectum fidei ſit veritas prima?* 1

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod obie- *3.d.24.a.*
ctum fidei non ſit veritas prima. Illud enim vide- *1.q.1. &*
tur eſſe obiectum fidei, quod nobis proponitur ad *ver.q.14.*
credendum. Sed non ſolum proponuntur nobis ad *ar.8. &*
credendum ea, quæ pertinent ad diuinitatem, quæ *q 18 art.*
eſt veritas prima: ſed etiam ea, quæ pertinent ad hu- *3.cor.*
manitatem Chriſti, & Eccleſiæ ſacramenta, & creaturarum conditionem. Ergo non ſolum veritas prima eſt fidei obiectum.

¶ 2. Præterea, Fides & infidelitas ſunt circa idem, cum ſint oppoſita. Sed circa omnia, quę in ſacra Scriptura continentur, poteſt eſſe infidelitas: quicquid enim horum homo negauerit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides eſt circa omnia, quæ in ſacra Scriptura continentur. Sed ibi multa, de hominibus continentur, & de aliis rebus creatis. Ergo obiectum fidei non ſolum eſt veritas prima, ſed etaim veritas creata.

¶ 3. Præterea, Fides charitati condiuiditur, vt
ſupra * dictum eſt. Sed charitate non ſolum diligimus *p.2.q 62.*
Deum, qui eſt ſumma bonitas, ſed etiam diligimus *ar.3.*
proximum. Ergo fidei obiectum non eſt ſolum veritas prima.

SED contra eſt, quod Dion, dicit 7, c. de diu. nomi-
nibus, * quod fides eſt circa ſimplicem & ſemper exi- *c.7. non*
ſtentem veritatem. Hæc autem eſt veritas prima. Ergo *multum*
obiectum fidei eſt veritas prima. *remote*
RESPONDEO dicendum, quod cuiuſlibet co- *ante fin.*
gnoſcitiui habitus obiectum, duo habet, ſcilicet id quod materialiter cognoſcitur, quod eſt ſicut materiale obiectũ: & id per quod cognoſcitur, quod eſt formalis ratio obiecti: ſicut in ſcientia Geometriæ, materialiter ſcita ſunt concluſiones: formalis vero ratio ſciendi ſunt media demonſtrationis, per quæ concluſiones cognoſcuntur. Sic igitur in fide ſi conſideremus formalem rationem obiecti, nihil eſt aliud, quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, aſſentit alicui, niſi quia eſt à Deo reuelatum. Vnde ipſi veritati diuinæ, fides innititur tanquam

medio.

Digitized by Google

medio. Si vero conſideremus materialiter ea, quibus fides aſſentit, non ſolum eſt ipſe Deus, ſed etiam multa alia, quæ tamen ſub aſſenſu fidei non cadunt, niſi ſecundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout ſcilicet per aliquos diuinitatis effectus homo adiuuatur ad tendendum in diuinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei eſt quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit ſub fide, niſi in ordine ad Deum: ſicut etiam obiectum medicinæ eſt ſanitas, quia nihil medicina conſiderat, niſi in ordine ad ſanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quæ pertinent ad humanitatem Chriſti, & ad ſacramenta Eccleſiæ, vel ad quaſcunque creaturas, cadunt ſub fide, inquantum per hæc ordinamur ad Deum, & eis etiam aſſentimus propter diuinam veritatem.

Et ſimiliter dicendum eſt ad ſecundum, de omnibus illis, quæ in ſacra Scriptura traduntur.

Ad tertium dicendum, quod etiam charitas diligit proximum propter Deum: & ſic obiectum eius pro-
q. 25. a. 1. prie eſt ipſe Deus, vt infra dicetur *.

2 Art. 2. *Vtrum obiectum fidei ſit aliquid complexum per modum enuntiabilis?*

1. d. 41. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod obie-
in exp. li. ctum fidei non ſit aliquid complexum per modum
& 3. d. 24 enuntiabilis. Obiectum enim fidei eſt veritas prima,
a. 1. q. 2. ſicut dictum * eſt. Sed prima veritas eſt quid incom-
Et 1. con. plexum. Ergo obiectum fidei non eſt aliquid com-
c. 7. Et plexum.
veri. q. 14 ¶ 2. Præterea, Expoſitio fidei in ſymbolo contine-
a. 8. con. tur. Sed in ſymbolo non ponuntur enuntiabilia, ſed
& 5. & res Non enim dicitur ibi, quod Deus ſit omnipotens,
12. & a. ſed Credo in Deum omnipotentem. Ergo obiectum
11. co. fidei non eſt enuntiabile, ſed res.
a. præc. ¶ 3. Præterea, Fidei ſuccedit viſio, ſecundum illud 1. ad Corinth. 13. Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: nunc cognoſco ex parte, tunc autem cognoſcam, ſicut & cognitus ſum. Sed viſio patriæ eſt de incomplexo, cum ſit ipſius diuinæ eſſentiæ. Ergo etiam fides viæ.

SED contra, Fides eſt media inter ſcientiam, & opinionem. Medium autem & extrema ſunt eiuſdem generis. Cum ergo ſcientia & opinio ſint circa enuntiabilia: videtur quod ſimiliter fides ſit circa enuntiabilia, & ita obiectum fidei cum ſit circa enuntiabilia, eſt aliquid complexum.

RESPONDEO dicendum, quod cognita ſunt in cognoſcente ſecundum modum cognoſcentis. Eſt autem

tem modus proprius humani intellectus, vt componendo & diuidendo, veritatem cognoſcat, ſicut in primo dictum * eſt. Et ideo ea quæ ſunt ſecundum ſe ſimplicia, intellectus humanus cognoſcit ſecundum quamdam complexionem: ſicut è conuerſo intellectus diuinus incomplexe cognoſcit ea, quæ ſunt ſecundum ſe complexa. Sic ergo obiectum fidei dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo ex parte ipſius rei creditæ: & ſic obiectum fidei eſt aliquid incomplexum, ſcilicet res ipſa, de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis: & ſecundum hoc, obiectum fidei eſt aliquid complexum per modum enuntiabilis: & ideo vtrumque vere opinatum fuit apud antiquos, & ſecundum aliquid vtrumque eſt verum.

p.p.q.85. art.5.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de obiecto fidei ex parte ipſius rei creditæ.

Ad ſecundum dicendum, quod in ſymbolo tanguntur ea, de quibus eſt fides, in quantum ad ea terminatur actus credentis, vt ex ipſo modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, ſed ad rem; non enim formamus enuntiabilia, niſi vt per ea de rebus cognitionem habeamus, ſicut in ſcientia, ita & in fide.

Ad tertium dicendum, quod viſio patriæ erit veritatis primæ, ſecundum quod in ſe eſt: ſecundum illud 1. Ioan. 3. Scimus quoniam cum apparuerit, ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt: & ideo viſio illa erit non per modum enuntiabilis, ſed per modum ſimplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam ſicut in ſe eſt: vnde non eſt ſimilis ratio.

Art. 3. *Vtrum fidei poſſit ſubeſſe falſum?* 3

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod fidei poſſit ſubeſſe falſum. Fides enim condiuiditur ſpei & charitati. Sed ſpei poteſt aliquid ſubeſſe falſum. Multi enim ſperant ſe habituros vitam æternam, quam non habebunt. Similiter etiam & charitati: multi enim diliguntur tanquam boni, qui tamen boni non ſunt, ergo & fidei poteſt aliquid ſubeſſe falſum.

art. q. 46. tripliciter 2. ad 4 Et 3. diſt. 24. art 1. q. 3 & po. q. 4 ar. 1. con. in princ.

¶ 2. Præterea, Abraham credidit Chriſtum naſciturum, ſecundum illud Ioann. 8. Abraham pater veſter exultauit, vt videret diem meum: vidit & gauiſus eſt. Sed poſt tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari, ſola enim ſua voluntate carnem accepit: & ita eſſet falſum, quod Abraham de Chriſto credidit. Ergo fidei poteſt ſubeſſe falſum.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Fides antiquorum fuit, quod Chriſtus eſſet naſciturus: & hæc fides durauit in multis vſque ad prædicationem Euangelij. Sed Chriſto iam nato etiam antequam prædicare inciperet, falſum erat Chriſtum naſciturum. Ergo fidei poteſt ſubeſſe falſum.

¶ 4. Præterea, Vnum de pertinentibus ad fidem, eſt vt aliquis credat, ſub ſacramento altaris verum corpus Chriſti contineri. Poteſt autem contingere, quando non recte conſecratur, quod non eſt ibi verum corpus Chriſti, ſed ſolum panis. Ergo fidei poteſt ſubeſſe falſum.

SED contra, Nulla virtus perficiens intellectum ſe habet ad falſum, ſecundum quod eſt malum intellectus: vt patet per Philoſ. in 6.* Ethic. Sed fides eſt quædam virtus perficiens intellectum: vt infra * patebit. Ergo ei non poteſt ſubeſſe falſum.

lib. 6. eth. c. 2. to. 5.
* *q. 4. ar. 2. & 5.*

RESPONDEO dicendum, quod nihil ſubeſt alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, niſi mediante ratione formali obiecti: ſicut color videri non poteſt niſi per * lucem, & concluſio fieri non poteſt niſi per medium demonſtrationis. Dictum eſt autem *. quod ratio formalis obiecti fidei eſt veritas prima: vnde nihil poteſt cadere ſub fide, niſi in quantum ſtat ſub veritate prima, ſub qua nullum falſum ſtare poteſt: ſicut nec non ens ſub ente, nec malum ſub bonitate. Vnde relinquitur, quod fidei non poteſt ſubeſſe aliquod falſum.

* *al.* lumen.
* *art. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia verum eſt bonum intellectus, non autem eſt bonum appetitiuæ virtutis: ideo omnes virtutes, quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falſum; quia de ratione virtutis eſt, quod ſe habeat ſolum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitiuam, non excludunt totaliter falſum. Poteſt enim aliquis ſecundum iuſtitiam, aut temperantiam agere, habent aliquam falſam opinionem de eo, circa quod agit. Et ita cum fides perficiat intellectum, ſpes autem & charitas appetitiuam partem: non eſt ſimilis ratio de eis: & tamen neque etiam ſpei ſubeſt falſum. Non enim aliquis ſperat ſe habiturum vitam æternam ſecundum propriam poteſtatem, hoc enim eſſet præſumptionis: ſed ſecundum auxilium gratiæ; in qua ſi perſeuerauerit, omnino & infallibiliter vitam æternam conſequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit: vnde non refert ad charitatem,

vtrum

Digitized by Google

vtrum in iſto ſit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad ſecundum dicendum, quod Deum non incarnari, ſecundum ſe conſideratum, fuit poſsibile, etiam poſt tempus Abrahæ: ſed ſecundum quod cadit ſub præſentia diuina, habet quamdam neceſsitatem infallibilitatis, vt in primo * dictum eſt: & hoc modo cadit ſub fide. Vnde prout cadit ſub fide, non poteſt eſſe falſum

p.b.q.14. ar.13. & 15.

Ad tertium dicendum, quod hoc ad fidem credentis pertinebat poſt Chriſti natiuitatem, quod crederet eum quandoque naſci. Sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, ſed ex coniectura humana: poſsibile eſt enim ex coniectura humana hominem fidelem falſum aliquid æſtimare. Sed quod ex fide falſum æſtimet; hoc eſt impoſsibile.

Ad quartum dicendum, quod fides credentis non refertur ad has ſpecies panis, vel illas, ſed ad hoc, quod verum corpus Chriſti ſit ſub ſpeciebus panis ſenſibilis, quando recte fuerit conſecratum. Vnde ſi non ſit recte conſecratum, fidei non ſuberit propter hoc falſum.

Art. 4. *Vtrum obiectum fidei poßit eſſe aliquid viſum?* 4

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod obiectum fidei ſit aliquid viſum. Dicit enim Dominus Thomæ, Ioan. 20. Quia vidiſti me Thoma, credidiſti. Ergo & de eodem eſt viſio & fides.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus 1. ad Cor. 13. dicit, Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate: & loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur videtur.

¶ 3. Præterea, Fides eſt quoddam ſpirituale lumen. Sed ſub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides eſt de rebus viſis.

1.2.q.67. a.3.co.2. ad primũ Et 3.q.7. a.3.c. & ad tertium & 3.d.24. ar.2.q.1.

¶ 4. Præterea, Quilibet ſenſus viſus nominatur: vt Aug. dicit in lib. * de verbis Dom. Sed fides eſt de auditis, ſecundum illud ad Rom. 10. Fides ex auditu eſt. Ergo fides eſt de rebus viſis.

Se.33.inter med. & fin.10. 10.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Hebr. 11. quod fides eſt argumentum non apparentium.

RESPONDEO dicendum, quod fides importat aſſenſum intellectus ad id quod creditur. Aſſentit autem intellectus alicui dupliciter. Vno modo, quia ad hoc mouetur ab ipſo obiecto, quod eſt vel per ſeipſum cognitum, ſicut patet in principiis primis, quorum eſt intellectus: vel eſt per aliud cognitum, ſicut patet de concluſionibus, quarum eſt ſcientia. Alio modo intellectus aſſentit alicui, non quia ſufficienter

Digitized by Google

ficienter moueatur ab obiecto proprio, ſed per quandam electionem, voluntarie declinans in vnam partem magis quam in aliam. Et ſiquidem hæc ſit cum dubitatione & formidine alterius partis, erit opinio: ſi autem ſit cum certitudine abſque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quæ per ſeipſa mouent intellectum noſtrum, vel ſenſum ad ſui cognitionem. Vnde manifeſtum eſt, quod nec fides nec opinio poteſt eſſe de ipſis viſis, aut ſecundum ſenſum aut ſecundum intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quod Thomas aliud vidit, & aliud credidit; hominem vidit, & Deum credens, confeſſus eſt, cum dixit, Dominus meus, & Deus meus.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ ſubſunt fidei, dupliciter conſiderari poſſunt. Vno modo in ſpeciali: & ſic non poſſunt eſſe ſimul viſa & credita, ſicut dictum eſt *. Alio modo in generali, ſcilicet ſub communi ratione credibilis: & ſic ſunt viſa ab eo, qui credit. Non enim crederet niſi videret ea eſſe credenda, vel propter euidentiam ſignorum, vel propter aliquid huiuſmodi.

In co. ar.

Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre ea, quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum, homo videt illud quod eſt ſibi conueniens ſecundum habitum illum: ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad aſſentiendum his, quæ conueniunt rectæ fidei, & non aliis.

Ad quartum dicendum, quod auditus eſt verborum ſignificantium ea, quæ ſunt fidei, non autem eſt ipſarum rerum, de quibus eſt fides: & ſic non oportet vt huiuſmodi res ſint viſæ.

5 Art. 5. *Vtrum ea, quæ ſunt fidei, poßint eſſe ſcita?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ea quæ ſunt fidei, poſsint eſſe ſcita. Ea enim quæ non ſciuntur, videntur eſſe ignota: quia ignorantia ſcientiæ opponitur. Sed quæ ſunt fidei non ſunt ignota. Horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, ſecundum illud primæ ad Timoth. 1. Ignorans feci in incredulitate mea. Ergo ea, quæ ſunt fidei, poſſunt eſſe ſcita.

Su. ar. 4. & inf. q. 4. a. 1. & 3. q. 7 a. 3. & 3. d. 24. ar. 2. q. 2. & 3. Et 1. contra c. 8. Et ve. q. 4.

¶ 2. Præterea, Scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ ſunt fidei, à ſacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea, quæ ſunt fidei, poſſunt eſſe ſcita.

¶ 3. Præterea, Ea quæ demonſtratiue probantur ſunt ſcita: quia demonſtratio eſt ſyllogiſmus faciens ſcire. Sed quædam, quæ in fide continentur, ſunt demonſtra-

monſtratiue probata à Philoſophis: ſicut Deum eſſe, & Deum eſſe vnum, & alia huiuſmodi. Ergo ea, quæ ſunt fidei, poſſunt eſſe ſcita.

¶ 4. Præterea, Opinio plus diſtat à ſcientia, quam fides: cum fides dicatur eſſe media inter opinionem & ſcientiam. Sed opinio & ſcientia poſſunt eſſe aliquo modo de eodem, vt dicitur in primo * Poſterior. Ergo etiam fides & ſcientia. ** Lib. 1. Poſter. text. 1.*

SED contra eſt, quod Greg. dicit, * quod apparentia non habent fidem, ſed agnitionem. Ea ergo, de quibus eſt fides, agnitionem non habent. Sed ea, quæ ſunt ſcita, agnitionem habent. Ergo de eis, quæ ſunt ſcita, non poteſt eſſe fides. ** Ho. 26. in euang. à medio.*

RESPONDEO dicendum, quod omnis ſcientia habetur per aliqua principia per ſe nota, & per conſequens viſa: & ideo oportet quæcunque ſunt ſcita, aliquo modo eſſe viſa. Non autem eſt poſsibile, quod idem ab eodem ſit viſum & creditum: ſicut ſupra * dictum eſt. *art. præc.* Vnde etiam impoſsibile eſt, quod ab eodem idem ſit ſcitum & creditum. Poteſt tamen contingere, vt id quod eſt viſum, vel ſcitum ab vno, ſit creditum ab alio. Etenim, quæ de trinitate credimus, nos viſuros ſperamus; ſecundum illud primæ ad Cor. 13. Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: quam quidem viſionem iam angeli habent. Vnde quod nos credimus, illi vident. Et ſic ſimiliter poteſt contingere, vt id quod eſt viſum, vel ſcitum ab vno homine etiam in ſtatu viæ, ſit ab alio creditum, qui hoc demonſtratiue non nouit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus vt credendum, eſt communiter non ſcitum Et iſta ſunt, quæ ſimpliciter fidei ſubſunt: & ideo fides & ſcientia non ſunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quod infideles, eorum quæ ſunt fidei, ignorantiam habent: quia nec vident nec ſciunt ea in ſeipſis, vt cognoſcant eſſe credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quaſi demonſtratiue, ſed in quantum per lumen fidei videntur eſſe credenda, vt dictum eſt *. *art. præc. ad 2. & 3*

Ad ſecundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur à ſanctis ad probandum ea quæ ſunt fidei, non ſunt demonſtratiuæ, ſed perſuaſiones quædam manifeſtantes non eſſe impoſsibile quod in fide proponitur. Vel procedunt ex principiis fidei, ſcilicet ex auctoritatibus ſacræ Scripturæ, ſicut dicit Dionyſ. ſecundo capite * de diuinis nominibus. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, ſicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid ** Cap. 2. pa. 1. aliquantulum à princip.*

apud

Digitized by Google

apud omnes. Vnde etiam Theologia ſcientia eſt, vt in principio operis dictum eſt *.

1.p.q.1. art.2.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ demonſtratiue probari poſſunt, inter credenda numerantur: non quia de ipſis ſimpliciter ſit fides apud omnes, ſed quia præexiguntur ad ea quæ ſunt fidei, & oportet ea ſaltem per fidem præſupponi ab his, qui eorum demonſtrationem non habent.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Philoſophus ibidem dicit, * à diuerſis hominibus de eodem omnino poteſt haberi ſcientia & opinio: ſicut & ſupra * dictum eſt de ſcientia & fide. Sed ab vno & eodem poteſt haberi fides, & ſcientia de eodem ſecundum quid, ſcilicet de ſubiecto, ſed non ſecundum idem. Poteſt enim eſſe quod de vna & eadem re aliquis aliquid ſciat, & aliquid aliud opinetur. Et ſimiliter de Deo poteſt aliquis demonſtratiue ſcire, quod ſit vnus, & credere, quod ſit trinus. Sed de eodem ſecundum idem non poteſt eſſe ſimul in vno homine ſcientia, nec cum opinione, nec cum fide: alia tamen, & alia ratione. Scientia enim cum opinione ſimul eſſe non poteſt ſimpliciter de eodem: quia de ratione ſcientiæ eſt, quod id quod ſcitur, exiſtimetur eſſe impoſſibile aliter ſe habere. De ratione autem opinionis eſt, quod id quod eſt opinatum, exiſtimetur poſsibile aliter ſe habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem exiſtimatur etiam impoſsibile aliter ſe habere. Sed ea ratione non poteſt ſimul idem & ſecundum idem eſſe ſcitum & creditum: quia ſcitum eſt viſum, & creditum eſt non viſum, vt dictum eſt. *

li.1.Poſt ce.44.t.1. *ar.præc.* *In cor.ar. & ar.pr. 6*

Art. 6. *Vtrum credibilia ſint per certos articulos diſtinguenda?*

3 d.25. q.1.ar.1. cor.&ar. 2.ad 6.& 2.Cor.15. ſol.3. pr.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod credibilia non ſint per certos articulos diſtinguenda. Eorum enim omnium, quæ in ſacra Scriptura continentur, eſt fides habenda. Sed illa non poſſunt reduci ad aliquem certum numerum propter ſui multitudinem. Ergo ſuperfluum videtur articulos fidei diſtinguere.

¶ 2. Præterea, Materialis diſtinctio cum in infinitum fieri poſsit, eſt ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio obiecti credibilis eſt vna & indiuiſibilis, vt ſupra * dictum eſt, ſcilicet veritas prima: & ſic ſecundum rationem formalem credibilia diſtingui non poſſunt. Ergo prætermittenda eſt credibilium materialis diſtinctio per articulos.

ar.1.huius q.

¶ 3. Præterea, Sicut à quibuſdam dicitur, articulus

culus eſt indiuiſibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. Sed credere eſt voluntarium: quia ſicut Aug. * dicit, Nullus credit niſi volens. Ergo videtur quod inconuenienter diſtinguantur credibilia per articulos. *tr. 26. in Ioan. non multum procul à prin. t. 9.*

SED contra eſt, quod Iſidorus dicit, Articulus eſt perceptio diuinæ veritatis tendens in ipſam. Sed perceptio diuinæ veritatis competit nobis ſecundum diſtinctionem quamdam. Quæ enim in Deo vnum ſunt, in noſtro intellectu mutiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos diſtingui.

RESPONDEO dicendum, quod nomen articuli ex Græco videtur eſſe deriuatum. Arthros * enim in Græco, quod in Latino articulus dicitur, ſignificat quamdam coaptationem aliquarum partium diſtinctarum: & ideo particulæ corporis ſibi inuicem coaptatæ, dicuntur membrorum articuli. Et ſimiliter in Grammatica apud Græcos dicuntur articuli quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel caſum. Et ſimiliter in Rhetorica articuli dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in quarto Rhetoricæ *, quod articulus dicitur cum ſingula verba interuallis diſtinguuntur cæſa oratione, hoc modo, Acrimonia, voce vultu aduerſarios perterruiſti. Vnde & credibilia fidei Chriſtianæ dicuntur per articulos diſtingui, in quantum in quaſdam partes diuiduntur habentes aliquam coaptationem adinuicem. Eſt autem obiectum fidei aliquid non viſum circa diuina, vt ſupra * dictum eſt: & ideo vbi occurrit aliquid ſpeciali ratione non viſum, ibi eſt ſpecialis articulus. Vbi autem multa ſecundum eandem rationem ſunt cognita, vel non cognita, ibi non ſunt articuli diſtinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum, quod Deus ſit paſſus; & aliam, quod mortuus reſurrexerit. Et ideo diſtinguitur articulus reſurrectionis ab articulo paſsionis. Sed quod ſit paſſus, mortuus, & ſepultus, vnam & eandem difficultatem habent: ita quod vno ſuſcepto, non eſt difficile alia ſuſcipere: & propter hoc omnia hæc pertinent ad vnum articulum. *ἄρθρον. Lib. 4. ad Heren nium. aliquantulũ ante med. lib. art. 4. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua ſunt credibilia, de quibus eſt fides ſecundum ſe, aliqua vero ſunt credibilia, de quibus non eſt fides ſecundum ſe, ſed ſolum in ordine ad alia: ſicut etiam in aliis ſcientiis quædam proponuntur vt per ſe intenta, & quædam ad manifeſtationem aliorum. Quia vero fides principaliter eſt de his quæ videnda ſperamus

in

Digitized by Google

in patria, ſecundum illud Hebr. 11. Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum: ideo per ſe ad fidem pertinent illa, quæ directe nos ordinant ad vitam æternam, ſicut ſunt tres perſonæ omnipotentis Dei, myſterium incarnationis Chriſti, & alia, huiuſmodi. Et ſecundum iſta diſtinguuntur articuli fidei. Quædam vero proponuntur in ſacra Scriptura vt credenda, non quaſi principaliter intenta, ſed ad prædictorum manifeſtationem: ſicut quod Abraham habuit duos filios; quod ad tactum oſsium Eliſæi ſuſcitatus eſt mortuus: & alia huiuſmodi: quæ narrantur in ſacra Scriptura, in ordine ad manifeſtationem diuinæ maieſtatis, vel incarnationis Chriſti: & ſecundum talia non oportet articulos diſtinguere.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio formalis obiecti fidei poteſt accipi dupliciter. Vno modo ex parte ipſius rei creditæ: & ſic ratio formalis omnium credibilium eſt vna, ſcilicet veritas prima: & ex hac parte articuli non diſtinguuntur. Alio modo poteſt accipi ratio formalis credibilium ex parte noſtri: & ſic ratio formalis credibilis eſt, vt ſit non viſum: & ex hac parte articuli fidei diſtinguuntur, vt viſum eſt *.

In co. ar.

Ad tertium dicendum, quod illa difinitio datur de articulo magis ſecundum quandam etymologiam nominis, prout habet deriuationem Latinam, quam ſecundum eius veram ſignificationem, prout à Græco deriuatur: vnde non eſt magni ponderis. Poteſt tamen ſic dici, quod licet ad credendum neceſſitate coactionis nullus arctetur, cum credere ſit voluntarium: arctatur tamen neceſsitate finis, quia accedentem ad Deum oportet credere, & ſine fide impoſsibile eſt placere DEO, vt Apoſtolus dicit Hebr, 11.

7 Art. 7. *Vtrum articuli fidei ſecundum ſucceſſionem temporum creuerint?*

Inf. qu. 174. a. 6. 80. & 3. diſt. 25. qu. 2. a. 2. q. 1. & 2. Cor. 15 col. 3. pr.
** l. 2. tex. 1. & 2. com. 3.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod articuli fidei non creuerint ſecundum temporum ſucceſſionem. Quia, vt Apoſtolus dicit ad Hebræos vndecimo, Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum. Sed omni tempore ſunt eadem ſperanda. Ergo omni tempore ſunt eadem credenda.

¶ 2. Præterea, In ſcientiis humanitus ordinatis per ſucceſsionem temporum augmentum factum eſt, propter defectum cognitionis in primis, qui ſcientias inuenerunt: vt patet per Philoſophum in ſecundo * Metaphyſicæ. Sed doctrina fidei non eſt inuenta

Digitized by Google

ta humanitus, ſed tradita à Deo: Dei enim donum eſt, vt dicitur Epheſiorum ſecundo. Cum ergo in Deum nullus defectus ſcientiæ cadat, videtur quod à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, & quod non creuerit ſecundum ſucceſsionem temporum.

¶ 3. Præterea, Operatio gratiæ non minus ordinate procedit, quam operatio naturæ. Sed natura ſemper initium ſumit à perfectis, vt Boëtius dicit in libro de * Conſolatione. Ergo etiam videtur, quod operatio gratiæ à perfectis initium ſumpſerit: ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectiſsime eam cognouerunt. *lib. 3. proſa 10. parum à pr.*

¶ 4. Præterea, Sicut per Apoſtolos ad nos fides Chriſti peruenit: ita etiam in veteri teſtamento per priores Patres, ad poſteriores deuenit cognitio fidei: ſecundum illud Deut. 32. Interroga patrem tuum, & annuntiabit tibi. Sed Apoſtoli pleniſsime fuerunt inſtructi de myſteriis: acceperunt enim ſicut tempore prius, ita & cæteris abundantius, vt dicit gloſ. ſuper illud Romanorum 8.*, Nos ipſi primitias ſpiritus habentes. Ergo videtur quod cognitio credibilium non creuerit per temporum ſucceſsionem. *Gloſ. int. ibid.*

SED contra eſt, quod Greg. * dicit, quod ſecundum incrementa temporum creuit ſcientia ſanctorum Patrum: & quanto viciniores aduentui Saluatoris fuerunt, tanto ſacramenta ſalutis plenius perceperunt. *hom. 16. in Ezech. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod ita ſe habent in doctrina fidei, articuli fidei, ſicut principia per ſe nota in doctrina, quæ per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam inuenitur, vt quædam in aliis implicite contineantur: ſicut omnia principia reducuntur ad hoc ſicut ad primum, Impoſſibile eſt ſimul affirmare & negare, vt patet per Philoſophum in 4. Metaph. * Et ſimiliter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, ſcilicet vt credatur Deus eſſe, & prouidentiam habere circa hominum ſalutem: ſecundum illud ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt, & quod inquirentibus ſe remunerator ſit. In eſſe enim diuino includuntur omnia, quæ credimus in Deo æternaliter exiſtere, in quibus noſtra beatitudo conſiſtit. In fide autem prouidentiæ includuntur omnia, quæ temporaliter à Deo diſpenſantur ad hominum ſalutem, quæ ſunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum aliorum ſubſequentium articulorum quidam in aliis continentur: *lib. 4. metaphyſ. à te 9. per multos tex. 10. 3.*

Digitized by Google

ſicut in fide redemptionis humanæ, implicite continentur, & incarnatio Chriſti, & eius paſsio, & omnia huiuſmodi. Sic ergo dicendum eſt, quod quantum ad ſubſtantiam articulorum fidei non eſt factum eorum augmentum per temporum ſucceſsionem: quia quæcumque poſteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem creuit numerus articulorum: quia quædam explicite cognita ſunt à poſterioribus, quæ à prioribus non cognoſcebantur explicite. Vnde Dominus Moyſi dicit Exod. 6. Ego ſum Deus Abraham, Deus Iſaac, Deus Iacob, & nomen meum, Adonai, non indicaui eis. Et Dauid dicit, Super ſenes intellexi. Et Apoſtol. dicit ad Epheſ. 3. In aliis generationibus non eſt agnitum myſterium Chriſti, ſicut nunc reuelatum eſt ſanctis Apoſtolis eius & Prophetis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſemper fuerunt eadem ſperanda apud homines à Chriſto: quia tamen ad hæc ſperanda homines non peruenerunt niſi per Chriſtum, quanto à Chriſto fuerunt remotiores ſecundum tempus, tanto à conſecutione ſperandorum longinquiores. Vnde Apoſtolus dicit ad Hebr. 11. Iuxta fidem defuncti ſunt omnes iſti, non acceptis repromiſsionibus, ſed à longe eas reſpicientes. Quanto autem aliquid à longinquioribus videtur, tanto minus diſtincte videtur: & ideo bona ſperanda diſtinctius cognouerunt, qui fuerunt aduentui Chriſti vicini.

Ad ſecundum dicendum, quod profectus cognitionis dupliciter contingit. Vno modo, ex parte docentis, qui in cognitione proficit, ſiue vnus, ſiue plures per temporum ſucceſsionem: & iſta eſt ratio augmenti in ſcientiis per rationem humanitus inuentis. Alio modo, ex parte addiſcentis: ſicut magiſter, qui nouit totam artem, non ſtatim à principio tradit eam diſcipulo, quia capere non poſſet: ſed paulatim condeſcendens eius capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum ſucceſsionem. Vnde Apoſtolus ad Galat. 3. comparat ſtatum veteris teſtamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quod ad generationem naturalem duæ cauſæ præexiguntur, ſcilicet agens & materia. Secundum ergo ordinem cauſæ agentis, naturaliter prius eſt quod eſt perfectius: & ſic natura à perfectis ſumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem niſi per aliqua perfecta præexiſtentia. Secundum vero ordinem cauſæ materialis

lis

Iis prius eſt quod eſt imperfectius: & ſecundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifeſtatione autem fidei Deus eſt ſicut agens, qui habet perfectam ſcientiam ab æterno; homo autem eſt ſicut materia recipiens influxum Dei agentis: & ideo oportuit, quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam ſe habuerint per modum cauſæ agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifeſtatio ſpiritus datur talibus ad vtilitatem communem, vt dicitur 1. ad Cor. 12. Et ideo tantum dabatur Patribus, qui erant inſtitutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude, vel in figura.

Ad quartum dicendum, quod vltima conſummatio gratiæ facta eſt per Chriſtum: vnde & tempus eius dicitur tempus plenitudinis, ad Galat. 4. Et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Chriſto; vel ante, ſicut Ioannes Baptiſta; vel poſt, ſicut Apoſtoli: plenius myſteria fidei cognouerunt: quia & circa ſtatum hominis hoc videmus, quod perfectio eſt in iuuentute; & tanto habet homo perfectiorem ſtatum vel ante, vel poſt, quanto eſt iuuentuti propinquior.

Art. 8. *Vtrum articuli fidei conuenienter enumerentur?* 8

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ poſſunt ratione demonſtratiua ſciri, non pertinent ad fidem, vt apud homines ſint credibilia: ſicut ſupra dictum eſt *. Sed Deum eſſe vnum poteſt eſſe ſcitum per demonſtrationem. Vnde & Philoſophus hoc in 12. Metaph. † probat; & multi alij Philoſophi ad hoc demonſtrationes induxerunt. Ergo Deum eſſe vnum, non debet poni vnus articulus fidei.

2. d. 25. q. 1. art. 2. et opuſ. 3. c. 255. & opu. 5 per totum & opuſ. 23. co. 2.

** art. 5. huius q.*

† lib. 12. met. text. vlt. & prac. t. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut de neceſsitate fidei eſt, quod credamus Deum omnipotentem: ita etiam, quod credamus eum omnia ſcientem, & omnibus prouidentem. Et circa vtrumque horum aliqui errauerunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de ſapientia & prouidentia diuina, ſicut & de omnipotentia.

¶ 3. Præterea, Eadem eſt notitia Patris & Filij, ſecundum illud Ioan. 14. Qui videt me, videt & Patrem. Ergo vnus tantum articulus debet eſſe de Patre & Filio, & eadem ratione de Spiritu ſancto.

¶ 4. Præterea, Perſona Patris non eſt minor, quam Filij & Spiritus ſancti. Sed plures articuli ponuntur circa perſonam Spiritus ſancti, & ſimiliter circa

perſonam Filij. Ergo plures articuli debent poni circa perſonam Patris.

¶ 5. Præterea, Sicuti perſonæ Patris & perſonæ Spiritus ſancti aliquid appropriatur, ita & perſonæ Filij ſecundum diuinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, ſcilicet opus creationis: & ſimiliter aliquod opus appropriatum Spiritui ſancto, ſcilicet quod locutus eſt per Prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio ſecundum diuinitatem.

¶ 6. Præterea, Sacramentum euchariſtiæ habet ſpecialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de eo debuit poni ſpecialis articulus. Non videtur ergo quod articuli ſufficienter enumerentur.

SED in contrarium eſt auctoritas Eccleſiæ ſic enumerantis *.

* d. 23. c. Q. 1 i Epiſcopus, & c. firmiter de ſum. trin. & fid. cath.

* à 6. ad 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, illa per ſe pertinent ad fidem, quorum viſione in vita æterna perfruemur, & per quæ ducemur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, ſcilicet occultum diuinitatis, cuius viſio nos beatos facit: & myſterium humanitatis Chriſti, per quod in gloriam filiorum Dei acceſſum habemus: vt dicitur ad Rom. 5. Vnde dicitur Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum. Et ideo prima diſtinctio credibilium eſt, quod quædam pertinent ad maieſtatem diuinitatis: quædam vero pertinent ad myſterium humanitatis Chriſti; quod eſt pietatis ſacramentum, vt dicitur 1. ad Timoth. 4. Circa maieſtatem autem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, vnitas diuinitatis: & ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, trinitas perſonarum: & de hoc ſunt tres articuli ſecundum tres perſonas. Tertio vero proponũtur nobis opera diuinitatis propria. Quorum primum pertinet ad eſſe naturæ: & ſic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad eſſe gratiæ: & ſic proponuntur nobis ſub vno articulo omnia pertinentia ad ſanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad eſſe gloriæ: & ſic proponitur nobis alius articulus de reſurrectione carnis, & de vita æterna: & ita ſunt ſeptem articuli ad diuinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Chriſti ponuntur ſeptem articuli, quorum primus eſt de incarnatione, ſiue de conceptione Chriſti. Secundus, de natiuitate eius ex Virgine. Tertius, de paſsione eius & morte & ſepultura.

Quar

Quartus eſt, de deſcenſu ad inferos. Quintus eſt de reſurrectione. Sextus, de aſcenſione. Septimus, de aduentu ad iudicium. Et ſic in vniuerſo ſunt quatuordecim. Quidam tamen diſtinguunt duodecim articulos fidei: ſex pertinentes ad diuinitatem, & ſex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium perſonarum comprehendunt ſub vno, quia eadem eſt cognitio trium perſonarum. Articulum vero de opere glorificationis diſtinguunt in duos, ſcilicet, reſurrectionem carnis & gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis & natiuitatis coniungunt in vnum.

Ad primum ergo dicendum, quod multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione inueſtigare Philoſophi non potuerunt: puta circa prouidentiam eius & omnipotentiam, & quod ipſe ſolus ſit colendus: quæ omnia continentur ſub articulo vnitatis Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſum nomen diuinitatis importat prouiſionem quamdam, vt in primo libro dictum eſt *. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur, niſi ſecundum voluntatem & cognitionem: & ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium ſcientiam & prouidentiam: non enim poſſet omnia quæ vellet, in iſtis inferioribus agere, niſi ea cognoſceret, & eorum prouidentiam haberet. *p. p. q. 13. art. 8.*

Ad tertium dicendum, quod Patris & Filij & Spiritus ſancti eſt vna cognitio, quantum ad vnitatem eſſentiæ, quæ pertinet ad primum articulum: quantum vero ad diſtinctionem perſonarum, quæ eſt per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filij. Non enim eſſet Pater ſi filium non haberet: quorum nexus eſt Spiritus ſanctus. Et quantum ad hoc, bene moti ſunt qui poſuerunt vnum articulum trium perſonarum. Sed quia circa ſingulas perſonas ſunt aliqua attendenda, circa quæ contingit eſſe errorem: quantum ad hoc de tribus perſonis poſſunt poni tres articuli. Arrius enim credidit Patrem omnipotentem & æternum: ſed non credidit Filium coæqualem & conſubſtantialem Patri: & ideo neceſſarium fuit apponere articulum de perſona Filij ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium neceſſe fuit ponere articulum tertium de perſona Spiritus ſancti. Et ſimiliter etiam conceptio Chriſti & natiuitas: & etiam reſurrectio & vita æterna, ſecundum vnam rationem poſſunt comprehendi ſub vno articulo, in quantum ad vnum ordinantur: & ſecundum aliam rationem

 poſſunt

Digitized by Google

poſſunt diſtingui, in quantum ſeorſum habent ſpeciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quod Filio & Spiritui ſancto conuenit mitti ad ſanctificandam creaturam: circa quod plurima credenda occurrunt. Et ideo circa perſonam Filij, & Spiritus ſancti plures articuli multiplicantur, quam circa perſonam Patris, quæ numquam mittitur: vt in primo dictum eſt *.

p.p.q.43. art.4.

Ad quintum dicendum, quod ſanctificatio creaturæ per gratiam, & conſummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui ſancto; & per donum ſapientiæ, quod appropriatur Filio: & ideo vtrumque opus pertinet ad Filium & ad Spiritum ſanctum per appropriationem ſecundum rationes diuerſas.

Ad ſextum dicendum, quod in ſacramento Euchariſtiæ duo poſſunt conſiderari. Vnum ſcilicet quod ſacramentum eſt: & hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ ſanctificantis. Aliud eſt quod miraculosè ibi corpus Chriſti continetur: & ſic concluditur ſub omnipotentia, ſicut & omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

9 Art. 9. *Vtrum conuenienter articuli fidei in ſymbolo ponantur?*

q.3.d.25. q.2.art.2. & opuſc.5. & 6.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter articuli fidei in ſymbolo ponantur. Sacra enim Scriptura eſt regula fidei, cui nec addere, nec ſubtrahere licet. Dicitur enim Deuter. 4. Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. Ergo illicitum fuit aliud ſymbolum conſtituere, quaſi regulam fidei poſt ſacram Scripturam editam.

¶ 2. Præterea, Sicut Apoſtolus dicit ad Epheſ. 4. Vna eſt fides. Sed ſymbolum eſt profeſsio fidei. Ergo inconuenienter traditur multiplex ſymbolum.

¶ 3. Præterea, Confeſsio fidei, quæ in ſymbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus conuenit credere in Deum: ſed ſolum illis, qui habent fidem formatam. Ergo inconuenienter ſymbolum fidei traditur ſub hac forma verborum, Credo in vnum Deum.

¶ 4. Præterea, Deſcenſus ad inferos eſt vnus de articulis fidei, ſicut ſupra dictum eſt *. Sed in ſymbolo antiquorum Patrum non fit mentio de deſcenſu ad inferos. Ergo videtur inſufficienter collectum.

art.8.

¶ 5. Præterea, Sicut Auguſt.* dicit exponens illud Ioan. 14. Creditis in Deum, & in me credite: Petro aut Paulo credimus, ſed non dicimur credere niſi in Deum.

* tr.29. in Ioan. à med. tom.5.

Digitized by Google

Deum. Cum ergo Eccleſia Catholica ſit purè aliquod creatum, videtur quod inconuenienter dicatur, In vnam ſanctam Catholicam & Apoſtolicam Eccleſiam.

¶ 6. Præterea, Symbolum ad hoc traditur, vt ſit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi & publice. Quodlibet ergo ſymbolum deberet in miſſa cantari, ſicut ſymbolum Patrum. Non videtur ergo eſſe conueniens editio articulorum fidei in ſymbolo.

SED contra eſt, quod Eccleſia vniuerſalis non poteſt errare: quia Spiritu ſancto gubernatur, qui eſt Spiritus veritatis. Hoc enim promiſit Dominus diſcipulis Ioan. 16. dicens, Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Sed ſymbolum eſt auctoritate vniuerſalis Eccleſiæ editum. Nihil ergo inconueniens in eo continetur.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Apoſt. dicit ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere. Credere autem non poteſt aliquis, niſi ei veritas quam credat, proponatur. Et ideo neceſſarium fuit fidei veritatem in vnum colligi, vt facilius poſſet omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret: & ab huiuſmodi ſententiarum fidei collectione nomen ſymboli eſt acceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas fidei in ſacra Scriptura diffuſe continetur & variis modis, & in quibuſdam obſcurè: ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex ſacra Scriptura requiritur longum ſtudium & exercitium, ad quod non poſſunt peruenire omnes illi, quibus neceſſarium eſt cognoſcere fidei veritatem: quorum plerique aliis negotiis occupati, ſtudio vacare non poſſunt. Et ideo fuit neceſſarium, vt ex ſententiis ſacræ Scripturæ aliquid manifeſtum ſummarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum: quod quidem non eſt additum ſacræ Scripturæ, ſed potius ex ſacra Scriptura ſumptum.

Ad ſecundum dicendum, quod in omnibus ſymbolis eadem fidei docetur veritas: ſed ibi oportet populum diligentius inſtrui de fidei veritate, vbi errores inſurgunt, ne fides ſimplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit cauſa quare neceſſe fuit edere plura ſymbola, quæ in nullo alio differunt, niſi quod in vno plenius explicantur, quæ in alio continentur implicitè, ſecundum quod exigebat hæreticorum inſtantia.

Ad tertium dicendum, quod confeſsio fidei tradi-

Digitized by Google

tur in ſymbolo, quaſi ex perſona totius Eccleſiæ, quæ per fidem vnitur. Fides autem Eccleſiæ eſt fides formata: talis enim fides inuenitur in omnibus illis, qui ſunt numero & merito de Eccleſia. Et ideo confeſsio fidei in ſymbolo traditur, ſecundum quod conuenit fidei formatæ: vt etiam ſi qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere ſtudeant.

Ad quartum dicendum, quod de deſcenſu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos: & ideo non fuit neceſſarium, aliquam explicationem circa hoc fieri: & propter hoc non reiteratur in ſymbolo patrum, ſed ſupponitur tamquam prædeterminatum in ſymbolo Apoſtolorum: non enim ſymbolum ſequens abolet præcedens, ſed potius illud exponit, vt dictum eſt *.

in ſolut. ad 2 huius art.

Ad quintum dicendum, quod ſi dicatur, In ſanctam Eccleſiam Catholicam, hoc eſt intelligendum ſecundum quod fides noſtra refertur ad Spiritum ſanctum, qui ſanctificat Eccleſiam: vt ſit ſenſus, Credo in Spiritum ſanctum ſanctificantem Eccleſiam. Sed melius eſt, & ſecundum communiorem vſum, vt non ponatur ibi, In, ſed ſimpliciter dicatur, ſanctam Eccleſiam Catholicam, ſicut etiam Leo Papa dicit.

Ad ſextum dicendum, quod quia ſymbolum Patrum eſt declaratiuum ſymboli Apoſtolorum, & etiam fuit conditum fide iam manifeſtata, & Eccleſia pacem habente, propter hoc publice in miſſa cantatur. Symbolum autem Apoſtolorum, quod tempore perſecutionis editum fuit, fide nondum publicata, occulte dicitur in Prima & in Completorio, quaſi contra tenebras errorum præteritorum & futurorum.

10 Art. 10. *Vtrum ad ſummum Pontificem pertineat fidei ſymbolum ordinare?*

inf. q. 11. ar. 2. ad 3. Et poſ. q. 10. art. 4 ad 13.

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod non pertineat ad ſummum Pontificem fidei ſymbolum ordinare. Noua enim editio ſymboli neceſſaria eſt propter explicationem articulorum fidei, ſicut dictum eſt *. Sed in veteri teſtamento articuli fidei magis ac magis explicabantur, ſecundum temporum ſucceſsionem; propter hoc, quod veritas fidei magis manifeſtabatur, ſecundum maiorem propinquitatem ad Chriſtum, vt ſupra dictum eſt *. Ceſſante ergo tali cauſa, in noua lege non debet fieri maior ac maior explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem ſummi Pontificis pertinere noua editio ſymboli.

** ar. præced.*

ar. 1. & 7. ad 1.

¶ 2. Præterea, Illud, quod eſt ſub anathemate

inter

Digitized by Google

interdictum ab vniuerſali Eccleſia, non ſubeſt poteſtati hominis alicuius. Sed noua ſymboli editio interdicta eſt ſub anathemate auctoritate vniuerſalis Eccleſiæ. Dicitur enim in geſtis primæ Epheſinæ ſynodi *, quod perfecto ſymbolo Nicenæ ſynodi decreuit ſancta ſynodus, aliam fidem nulli licere proferre, vel conſcribere, vel componere præter diffinitum à ſanctis Patribus, qui in Nicena congregati ſunt, cum Spiritu ſancto: & ſubditur anathematis pœna. Et idem etiam reiteratur in geſtis Calcedonenſis ſynodi. Ergo videtur quod non pertineat ad auctoritatem ſummi Pontificis noua editio ſymboli.

¶ 3. Præterea, Athanaſius * non fuit ſummus Pontifex, ſed Alexandrinus Patriarcha; & tamen ſymbolum conſtituit, quod in Eccleſia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio ſymboli ad ſummum Pontificem, quam ad alios.

SED contra eſt, quod editio ſymboli facta eſt in ſynodo generali. Sed huiuſmodi ſynodus auctoritate ſolius ſummi Pontificis poteſt congregari: vt habetur in Decr. diſtinct. 17. * Ergo editio ſymboli ad auctoritatem ſummi Pontificis pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, noua editio ſymboli neceſſaria eſt ad vitandum inſurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet edito ſymboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ ſunt fidei, vt ab omnibus inconcuſſa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem ſummi Pontificis, ad quem maiores & difficiliores Eccleſiæ quæſtiones referuntur, vt dicitur in Decret. extra de Baptiſmo cap. maiores. Vnde & Dominus Luc. 22. Petro dixit, quem ſummum Pontificem conſtituit, Ego pro te rogaui, Petre, vt non deficiat fides tua: & tu aliquando conuerſus confirma fratres tuos. Et huius ratio eſt, quia vna fides debet eſſe totius Eccleſiæ: ſecundum illud 1. ad Cor. 1. Id ipſum dicatis omnes, & non ſint in vobis ſchiſmata. Quod ſeruari non poſſet, niſi quæſtio fidei de fide exorta determinetur per eum, qui toti Eccleſiæ præeſt: vt ſic eius ſententia à tota Eccleſia firmiter teneatur. Et ideo ad ſolam auctoritatem ſummi Pontificis pertinet noua editio ſymboli; ſicut & omnia alia quæ pertinent ad totam Eccleſiam, vt congregare ſynodum generalem, & alia huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in doctrina Chriſti & Apoſtolorum veritas fidei eſt ſufficienter explicata. Sed quia peruerſi homines Apoſtolicam doctrinam & cæteras doctrinas & ſcripturas peruertunt ad

In Conc. Calce. actione 4. paulo ante epiſt. Cyrilli ad Neſtorium.

Athan. Symb. illud fidei cõſtituit, quod incipit: Quicumque vult ſaluus eſſe.

** d. 17. in decr. cap. Nec licuit, & c. Multis: & in tribus prioribus eiuſdem diſt.*

** in arg. 1. huius art.*

ad ſui ipſorum perditionem, ſicut dicitur 2. Pet. vlt. Ideo neceſſaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra inſurgentes errores.

Ad ſecundum dicendum, quod prohibitio & ſententia ſynodi ſe extendit ad priuatas perſonas, quarum non eſt determinare de fide. Non enim per huiuſmodi ſententiam ſynodi generalis ablata eſt poteſtas ſequenti ſynodo nouam editionem ſymboli facere; non quidem aliam fidem continentem, ſed eandem magis expoſitam. Sic enim quælibet ſynodus obſeruauit, vt ſequens ſynodus aliquid exponeret ſupra id quod præcedens ſynodus expoſuerat, propter neceſsitatem alicuius hæreſis inſurgentis. Vnde pertinet ad ſummum Pontificem, cuius authoritate ſynodus congregatur, & eius ſententia confirmatur.

Ad tertium dicendum, quod Athanaſius non compoſuit manifeſtationem fidei per modum ſymboli, ſed magis per modum cuiuſdam doctrinæ: vt ex ipſo modo loquēdi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breuiter continebat, auctoritate ſummi Pontificis eſt recepta, vt quaſi regula fidei habeatur.

QVAESTIO II.

De actu fidei, in decem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de actu fidei. Et primo de actu interiori. Secundo, de actu exteriori.

CIRCA primum quæruntur decem.

¶ Primo, quid ſit credere, quod eſt actus interior fidei.

¶ Secundo, quot modis dicatur.

¶ Tertio, vtrum credere aliquid ſupra rationem naturalem, ſit neceſſarium ad ſalutem?

¶ Quarto, vtrum credere ea, ad quæ ratio naturalis pertinere poteſt, ſit neceſſarium?

¶ Quinto, vtrum ſit neceſſarium ad ſalutem credere aliqua explicite?

¶ Sexto, vtrum ad credendum explicite omnes æqualiter teneantur?

¶ Septimo, vtrum habere fidem explicitam de Chriſto ſemper ſit neceſſarium ad ſalutem?

¶ Octauo, vtrum credere Trinitatem explicite, ſit de neceſsitate ſalutis?

¶ Nono, vtrum actus fidei ſit meritorius?

11 ¶ Decimo, vtrum ratio humana diminuat meritum fidei?

3.d 25. q.2.ar.1. q.1. Et ver 7.14. ar.1.

Art. I. *Vtrum credere ſit cum aſſenſione cogitare?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod credere non ſit cum aſſenſione cogitare. Cogitatio enim

enim importat quamdam inquiſitionem; dicitur enim cogitare, quaſi varia ſimul coagitare. Sed Dam. dicit in 4. lib. * quod fides eſt non inquiſitus aſſenſus. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei. *l. 4. orth. fid. c. 12.*

¶ 2. Præterea, Fides in ratione ponitur, vt infra * dicetur. Sed cogitare eſt actus cogitatiuæ potentiæ quæ pertinet ad partem ſenſitiuam, vt in primo dictum eſt *. Ergo cogitatio ad fidem non pertinet. *q. 4. ar. 2.* *p. p. q. 78. ar. 4.*

¶ 3. Præterea, Credere eſt actus intellectus: quia eius obiectum eſt verum. Sed aſſentire non videtur eſſe actus intellectus, ſed voluntatis: ſicut etiam conſentire, vt ſupra dictum eſt *. Ergo credere non eſt cum aſſentione cogitare. *p. 2. q. 15. ar. 1. ad 3*

SED in contrarium eſt, quod Aug. ſic diffinit credere in lib. * de Prædeſtinatione ſanctorum. *c. 2. parum ante me. to. 7.*

RESPONDEO dicendum, quod cogitare tripliciter ſumi poteſt. Vno modo, communiter pro qualicumque actuali conſideratione intellectus: ſicut Auguſt. dicit in 14. de Trinit. * Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. Alio modo dicitur cogitare, magis proprie conſideratio intellectus, quæ eſt cum quadam inquiſitione, antequam perueniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem viſionis: & ſecundum hoc Auguſt. dicit 15. de Trinit. * quod Dei Filius non cogitatio dicitur, ſed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe noſtra perueniens ad id, quod ſcimus, atque inde formata, verbum noſtrum eſt: & ideo verbum Dei ſine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod poſſit eſſe informe: & ſecundum hoc cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam viſionem veritatis. Sed quia talis motus poteſt eſſe vel animi deliberantis circa intentiones vniuerſales, quod pertinet ad intellectiuam partem; vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem ſenſitiuam: ideo cogitare ſecundo modo ſumitur pro actu intellectus deliberantis, tertio modo, pro actu virtutis cogitatiuæ. Si ergo cogitare ſumatur communiter ſecundum primum modum: ſic hoc quod dicitur cum aſſentione cogitare, non dicit totam rationem eius, quod eſt credere. Nam per hunc modum etiam qui conſiderat ea, quæ ſcit vel intelligit, cum aſſentione cogitat. Si vero ſumatur cogitare ſecundo modo: ſic in hoc intelligitur tota ratio huius actus, qui eſt credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam aſſentionem abſque tali cogitatione, ſicut cum aliquis conſiderat ea quæ ſcit, vel intelligit: *li. 14. c. 7. à me. to. 3.* *lib. 15. ca. 16. in prin. tom. 3.*

talis enim conſideratio iam eſt formata. Quidam vero actus intellectus habent quidem cogitationem informem abſque firma aſſenſione: ſiue in neutram partem declinent, ſicut accidit dubitanti: ſiue in vnam partem magis declinent, ſed tenentur aliquo leui ſigno, ſicut accidit ſuſpicanti: ſiue vni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iſte, qui eſt credere, habet firmam adhæſionem ad vnam partem, in quo conuenit credens cum ſciente & intelligente: & tamen eius cognitio non eſt perfecta per maximam viſionem, in quo conuenit cum dubitante, ſuſpicante & opinante, & ſic proprium eſt credentis, vt cum aſſenſu cogitet: & propter hoc diſtinguitur iſte actus, qui eſt credere, ab omnibus actibus intellectus, qui ſunt circa verum vel falſum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides non habet inquiſitionem rationis naturalis demonſtrantis id, quod creditur: habet tamen inquiſitionem quandam eorum, per quæ inducitur homo ad credendum; puta quia ſunt dicta à Deo & miraculis confirmata.

Ad ſecundum dicendum, quod cogitare non ſumitur hic prout eſt actus cogitatiuæ virtutis, ſed prout pertinet ad intellectum, vt dictum eſt *.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod intellectus credentis determinatur ad vnum, non per rationem, ſed per voluntatem: & ideo aſſenſus hic accipitur pro actu intellectus, ſecundum quod à voluntate determinatur ad vnum.

12 Art. 2. *Vtrum conuenienter diſtinguantur actus fidei, per hoc, quod eſt credere Deo, credere Deum, & credere in Deum?*

3. d. 23. q. 2. art. 2. q. 2. & ver. q. 14. ar. 7. ad 7. & Ioan. 9. le. 3. c. 4 & Rom. 4. le. 4.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diſtinguantur actus fidei per hoc quod eſt credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. Vnius enim habitus vnus eſt actus. Sed fides eſt vnus habitus, cum ſit vna virtus. Ergo inconuenienter ponuntur plures actus fidei.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt commune omni actui fidei, non debet poni vt particularis actus fidei. Sed credere Deo inuenitur communiter in quolibet actu fidei: quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur, quod inconuenienter diſtinguatur à quibuſdam aliis actibus fidei.

¶ 3. Præterea, Id quod conuenit etiam non fidelibus, non poteſt poni inter fidei actus. Sed credere Deum eſſe, conuenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

¶ 4. Præ

¶ 4. Præterea, Moueri in finem pertinet ad voluntatem, cuius obiectum eſt bonum & finis. Sed credere non eſt actus voluntatis, ſed intellectus. Ergo non debet poni differentia vna eius, quod eſt credere in Deum, quod importat motum in finem.

SED contra eſt, quod Aug. hanc diſtinctionem ponit in libro de verbis Domini, & ſuper Ioan. * *Tract. 29 à medio, tom. 9. & ſer. 61. de verb. do. tom. 10.*

RESPONDEO dicendum, quod actus cuiuſlibet potentię vel habitus accipitur ſecundum ordinem potentiæ vel habitus ad ſuum obiectum. Obiectum autem fidei poteſt tripliciter conſiderari. Cum enim credere ad intellectum pertineat prout eſt à voluntate motus ad aſſentiendum, vt dictum eſt *: poteſt obiectum fidei accipi vel ex parte ipſius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum mouenti. ** ar. præ. ad 3.* Si quidem ex parte intellectus, ſic in obiecto fidei duo poſſunt conſiderari, ſicut ſupra dictum eſt *. *q. 1. ar. 1.* Quorum vnum eſt materiale obiectum fidei: & ſic ponitur actus fidei, credere Deo: quia ſicut ſupra dictum eſt *, nihil proponitur nobis ad credendum, niſi ſecundum quod ad Deum pertinet. *q. 1. ad 1.* Aliud autem eſt formalis ratio obiecti, quod eſt ſicut medium, propter quod tali credibili aſſentitur. Et ſic ponitur actus fidei, credere Deum: quia, ſicut ſupra dictum eſt *, formale obiectum fidei eſt veritas prima, cui inhæret homo, vt propter eam creditis aſſentiat. *q. 1. ad 1.* Si vero conſideretur tertio modo obiectum fidei, ſecundum quod intellectus eſt motus à voluntate: ſic ponitur actus fidei, credere in Deum. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, ſecundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum, quod per iſta tria non deſignantur diuerſi actus fidei, ſed vnus & idem actus habens diuerſam relationem ad fidei obiectum. Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod credere Deum non conuenit infidelibus ſub ea ratione, qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum eſſe ſub his conditionibus, quas fides determinat. Et ideo nec vere Deum credunt: quia, vt Philoſophus dixit 9. Metaph. * In ſimplicibus, defectus cognitionis eſt ſolum in non attingendo totaliter. *text. 22. tom. 3.*

Ad quartum dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, voluntas mouet intellectum & alias vires animæ in finem: & ſecundum hoc ponitur actus fidei credere in Deum. *p. p. q. 82. & 12. q. 9. ar. 1.*

Art. 3.

83 Art. 3. *Vtrum credere aliquid ſupra rationem naturalem ſit neceſſarium ad ſalutem?*

3.d.24. ar.3.q.1. Et 1. con. c.5. Et li. 3.c.118, & 151. Et ver.q. 14.a.10. **quæſt.1. art.4.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod credere non ſit neceſſarium ad ſalutem. Ad ſalutem enim & perfectionem cuiuſlibet rei ea ſufficere videntur, quæ conueniunt ei ſecundum ſuam naturam. Sed ea quæ ſunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum ſint non apparentia, vt ſupra dictum eſt *. Ergo credere non videtur neceſſarium eſſe ad ſalutem.

¶ 2. Præterea, Periculoſe homo aſſentit illis, in quibus non poteſt iudicare vtrum illud, quod ei proponitur, ſit verum vel falſum: ſecundum illud Iob 12. Nonne auris verba diiudicat? Sed tale iudicium homo habere non poteſt in his, quæ ſunt fidei: quia homo non poteſt ea reſoluere in principia prima, per quæ de omnibus iudicamus. Ergo periculoſum eſt talibus fidem adhibere. Credere ergo non eſt neceſſarium ad ſalutem.

¶ 3. Præterea, Salus hominis in Deo conſiſtit: ſecundum illud Pſal. 36. Salus autem iuſtorum à Domino. Sed inuiſibilia Dei, per ea quæ facta ſunt intellecta, conſpiciuntur. Sempiterna quoque virtus eius & diuinitas, vt dicitur Rom. 1. Quæ autem conſpiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non eſt neceſſarium ad ſalutem, vt homo aliqua credat.

SED contra eſt, quod dicitur Hebr. 10. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus naturis ordinatis inuenitur, quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt. Vnum quidem, quod eſt ſecundum proprium motum. Aliud autem, quod eſt ſecundum modum ſuperioris naturæ: ſicut aqua ſecundum motum proprium mouetur ad centrum: ſecundum autem motum Lunæ mouetur circa centrum, ſecundum fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum mouentur propriis motibus ab Occidente in Orientem: motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum: quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid vniuerſale, ſed ſolum ad aliquid particulare, participantes diuinam bonitatem: vel in eſſendo tantum, ſicut inanimata: vel etiam in viuendo & cognoſcendo ſingularia, ſicut plantæ & animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoſcit vniuerſalem boni & entis rationem, habet immediatum ordinem ad vniuerſale eſſendi principium. Perfectio ergo rationalis

nalis creaturæ non ſolum conſiſtit in eo, quod ei competit ſecundum ſuam naturam, ſed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam ſupernaturali participatione diuinæ bonitatis. Vnde & ſupra dictum eſt *, quod vltima beatitudo hominis conſiſtit in quadam ſupernaturali Dei viſione: ad quam quidem viſionem homo pertingere non poteſt, niſi per modum addiſcentis à Deo Doctore: ſecundum illud Ioan. 6. Omnis qui audit à Patre & didicit, venit ad me. Huius autem diſciplinæ fit homo particeps non ſtatim, ſed ſucceſsiue ſecundum modum ſuæ naturæ. Omnis autem talis addiſcens, oportet quod credat ad hoc, quod ad perfectam ſcientiam perueniat: ſicut etiam Philoſophus dicit, quod oportet addiſcentem credere. Vnde ad hoc, quod homo perueniat ad perfectam viſionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo, tanquam diſcipulus magiſtro docenti. *1.2. q. 3. art. 8.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia natura hominis dependet à ſuperiori natura, ad eius perfectionem non ſufficit cognitio naturalis: ſed requiritur quædam ſupernaturalis, vt ſupra dictum eſt *. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut homo per naturale lumen intellectus aſſentit principiis: ita homo virtuoſus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quæ conueniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam per lumen fidei diuinitus infuſum homini, homo aſſentit his quæ ſunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi, vel damnationis ineſt his, qui ſunt in Chriſto Ieſu ab ipſo illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum, quod inuiſibilia Dei altiori modo quantum ad plura percipit fides, quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Vnde dicitur Eccleſ. 3. Plurima ſuper ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi.

Art. 4. *Vtrum credere ea, quæ ratione naturali probari poſſunt, ſit neceſſarium?* 14

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ea quæ ratione naturali probari poſſunt, non ſit neceſſarium credere. In operibus enim Dei nihil ſuperfluum inuenitur, multo minus, quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per vnum poteſt fieri, ſuperflue apponitur aliud. Ergo ea, quæ per naturalem rationem cognoſci poſſunt, ſuperfluum eſſet per fidem accipere. *3. d. 24. ar. 3. q. 1. Et 1. con. cap. 4. et ver. q. 14. a. 10. cor. Et Boe. trin q. 3. ar. 1.*

¶ 2. Præterea, Ea neceſſe eſt credere, de quibus eſt fides. Sed non eſt de eodem ſcientia & fides, vt

ſupra

q.1.ar.4. & 5. ſupra habitum eſt *. Cum ergo ſcientia ſit de omnibus illis, quæ naturali ratione cognoſci poſſunt, videtur quod non oporteat credere ea, quæ per naturalem rationem probantur.

¶ 3. Præterea, Omnia ſcibilia videntur eſſe vnius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini vt credenda, pari ratione omnia huiuſmodi neceſſe eſſet credere. Hoc autem eſt falſum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognoſci poſſunt, neceſſe eſt credere.

SED contra eſt, quia neceſſe eſt Deum credere eſſe vnum & incorporeum; quæ naturali ratione à Philoſophis probantur.

RESPONDEO dicendum, quod neceſſarium eſt homini accipere per modum fidei non ſolum ea quæ ſunt ſupra rationem, ſed etiam ea quæ per rationem cognoſci poſſunt. Et hoc propter tria. Primo quidem, vt citius homo ad veritatis diuinæ cognitionem perueniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum eſſe & alia huiuſmodi de Deo, vltimo hominibus addiſcenda proponitur, præſuppoſitis multis aliis ſcientiis. Et ſic non niſi poſt multum tempus vitæ ſuæ homo ad Dei cognitionem perueniret. Secundo, vt cognitio Dei ſit communior. Multi enim in ſtudio ſcientiæ proficere non poſſunt, vel propter hebetudinem ingenij, vel propter alias occupationes, & neceſsitates temporalis vitæ; vel etiam propter torporem addiſcendi: qui omnino à Dei cognitione fraudarentur, niſi proponerentur eis diuina per modum fidei. Tertio modo, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus diuinis eſt multum deficiens. Cuius ſignum eſt: quia Philoſophi de rebus humanis naturali inueſtigatione perſcrutantes, in multis errauerunt, & ſibiipſis contraria ſenſerunt. Vt ergo eſſet indubitata, & certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod diuina eis per modum fidei traderentur, quaſi à Deo dicta, qui mentiri non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod inueſtigatio naturalis rationis non ſufficit humano generi ad cognitionem diuinorum, etiam quæ ratione oſtendi poſſunt. Et ideo non eſt ſuperfluum, vt talia credantur.

Ad ſecundum dicendum, quod de eodem non poteſt eſſe ſcientia & fides apud eumdem: ſed id quod eſt ab vno ſcitum, poteſt eſſe ab alio creditum, vt q.1.ar.5. ſupra dictum eſt *.

Ad tertium dicendum, quod ſi omnia ſcibilia

con

conueniant in ratione ſcientiæ, non tamen conueniunt in hoc, quod æqualiter ordinent ad beatitudinem. Et ideo non æqualiter omnia proponuntur vt credenda.

Art. 5. *Vtrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite?* 15

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod non 1. *d.* 33.
teneatur homo ad credendum aliquid explicite. *art.*5. *cor.*
Nullus enim tenetur ad id quod non eſt in eius pote- *Et* 3. *diſ.*
ſtate. Sed credere aliquid explicite, non eſt in hominis 25. *q.* 2.
poteſtate. Dicitur enim Rom. 10. Quomodo credent *&* *art.*2.
in illum, quem non audierunt? quomodo audient *q.* 3. *Et*
ſine prædicante? quomodo autem prædicabunt niſi *ver.q.*14.
mittantur? Ergo credere aliquid explicitè homo non *art.*11.
tenetur.

¶ 2. Præterea, Sicut per fidem ordinamur in Deum: ita etiam per charitatem. Sed ad ſeruandum præcepta charitatis homo non tenetur, ſed ſufficit ſola præparatio animi: ſicut patet in illo præcepto Domini, quod ponitur Matth. 5. Si quis percuſſerit te in vna maxilla, præbe ei & aliam: & in aliis con-
ſimilibus, vt Auguſtinus * exponit in lib. de ſermone *l.*1. *c.*34.
Domini in monte. Ergo etiam non tenetur homo ex- 35 *&* 36.
plicitè aliquid credere: ſed ſufficit quod habeat ani- *tom.*4.
mum præparatum ad credendum ea, quæ à Deo proponuntur.

¶ 3. Præterea, Bonum fidei in quadam obedientia conſiſtit, ſecundum illud Rom. 1. Ad obediendum fidei in omnibus gentibus. Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur, quod homo aliqua determinata præcepta obſeruet; ſed ſufficit quod habeat promptum
animum ad credendum, ſecundum illud Pſalmiſtæ, *Pſ.*118.
Paratus ſum & non ſum turbatus, vt cuſtodiam mandata tua. Ergo videtur, quod etiam ad fidem ſufficiat, quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei diuinitus proponi poſſunt, abſque hoc, quod explicitè aliquid credat.

SED contra eſt, quod dicitur ad Hebr. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt, & quod inquirentibus ſe remunerator eſt.

RESPONDEO dicendum, quod præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui ſunt via perueniendi ad ſalutem. Actus au-
tem virtutis, ſicut ſupra dictum eſt *, ſumitur ſecun- 1.2.*q* 60.
dum habitudinem habitus ad obiectum. Sed in obie- *art.*5.
cto cuiuſlibet virtutis duo poſſunt conſiderari, ſcilicet id quod propriè & per ſe eſt obiectum virtutis, quod neceſſarium eſt in omni actu virtutis: & iterum

id

id quod eſt per accidens, ſiue conſequenter ſe habens ad propriam rationem obiecti: ſicut ad obiectum fortitudinis propriè & per ſe pertinet ſuſtinere pericula mortis, & aggredi hoſtes cum periculo, propter bonum commune: ſed quod homo armetur, vel enſe percutiat in bello iuſto, aut aliquid huiuſmodi faciat, reducitur quidem ad obiectum fortitudinis, ſed per accidens. Determinatio ergo virtuoſi actus ad proprium, & per ſe obiectum virtutis, eſt ſub neceſsitate præcepti, ſicut & ipſe virtutis actus: ſed determinatio actus virtuoſi ad ea quæ accidentaliter, vel ſecundario ſe habent ad proprium, & per ſe virtutis obiectum, non cadit ſub neceſsitate præcepti niſi pro loco & tempore. Dicendum eſt ergo, quod fidei obiectum per ſe eſt id per quod
q.1.art.8. homo beatus efficitur; vt ſupra dictum eſt *. Per accidens autem, aut ſecundario ſe habent ad obiectum fidei omnia, quæ in ſacra Scriptura diuinitus tradita continentur: ſicut quod Abraham habuit duos filios, quod Dauid fuit filius Iſai, & alia huiuſmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ ſunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, ſicut & tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia
† Burch. lib.2.dec. 62.& 63 Iuo p. 6. c.158.& 159. credibilia non tenetur homo explicitè credere †, ſed ſolum implicitè, vel in præparatione animi, in quantum paratus eſt credere quicquid diuina Scriptura continet: ſed tunc ſolum huiuſmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei conſtiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi in poteſtate hominis eſſe dicatur aliquid excluſo auxilio gratiæ, ſic ad multa tenetur homo, ad quæ non poteſt ſine gratia reparante: ſicut ad diligendum Deum & proximum; & ſimiliter ad credendum articulos fidei: ſed tamen hoc poteſt cum auxilio gratiæ. Quod quidem auxilium quibuſcumque diuinitus datur, miſericorditer datur. Quibus autem non datur, ex iuſtitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, & ſaltem
ex c.5.& 6.colligitur, & c.7. originalis peccati, vt Auguſt. * dicit in libro de correptione & gratia.

Ad ſecundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia, quæ ſunt propriè, & per ſe charitatis obiecta, ſcilicet Deus & proximus: ſed obiectio procedit de illis præceptis charitatis, quæ quaſi conſequenter pertinent ad obiectum charitatis.

Ad tertium dicendum, quod virtus obedientiæ propriè in voluntate conſiſtit; & ideo ad actum obe-

dientiæ

Digitized by Google

dientiæ ſufficit promptitudo voluntatis ſubiectæ præcipienti, quæ eſt propriè, & per ſe obiectum obedientiæ: ſed hoc præceptum, vel illud per accidens, vel conſequenter ſe habet ad proprium, & per ſe obiectum obedientiæ.

Art. 6. *Vtrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam?* 16

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ ſunt de neceſsitate ſalutis omnes tenentur, ſicut patet de præceptis charitatis. Sed explicatio credendorum eſt de neceſsitate ſalutis, vt dictum eſt*. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum. *3. d. 25. q. 2. a. 1. q. 2. 3. 4. Et 4. d. 24. q. 1. ar. 3. q. 2. Et ver. q. 14. a. 11.*

¶ 2. Præterea, Nullus debet examinari de eo, quod explicitè credere non tenetur. Sed quandoque ſimplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere. ** art. præced.*

¶ 3. Præterea, Si minores non tenentur habere fidem explicitam, ſed ſolum implicitam: oportet quod habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sed hoc videtur periculoſum: quia poſſet contingere, quod illi maiores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

SED contra eſt, quod dicitur Iob 1. quod boues arabant, & aſinæ paſcebantur iuxta eos: quia videlicet minores, qui ſignificantur per aſinos, debent in credendis adhærere maioribus, qui per boues ſignificantur, vt Greg.* exponit in 2. Moral. *li. 2. c. 35.*

RESPONDEO dicendum, quod explicatio credendorum fit per reuelationem diuinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Reuelatio autem diuina ordine quodam ad inferiores peruenit per ſuperiores, ſicut ad homines per angelos, & ad inferiores angelos per ſuperiores: vt patet per Dion. in cœl. hierarc.* Et ideo pari ratione explicatio fidei oportet quod perueniat ad inferiores homines per maiores: & ideo ſicut ſuperiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus diuinis, quam inferiores, vt dicit Dionyſ. 12. cap. cœl. hierarc.* ita etiam ſuperiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, & magis explicitè credere. *circa pr. Burch. & ivo paulo ante citati. cap. 4. à med. & c. 7. à mes. cap. 12. cæl. hier.*

Ad primum ergo dicendum, quod explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnia eſt de neceſsitate ſalutis: quia plura tenentur explicitè

credere

credere maiores, qui habent officium alios inſtruendi, quam alij.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimplices non ſunt examinandi de ſubtilitatibus fidei, niſi quando habetur ſuſpicio, quod ſint ab hæreticis deprauati, qui in his, quæ ad ſubtilitatem fidei pertinent, ſolent fidem ſimplicium deprauare. Si tamen inueniuntur non pertinaciter peruerſæ doctrinæ adhærere, ſi in talibus ex ſimplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide maiorum, niſi quatenus maiores adhærent doctrinæ diuinæ. Vnde & Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 4. Imitatores mei eſtote, ſicut & ego Chriſti. Vnde humana cognitio non fit regula fidei, ſed veritas diuina; à qua ſi aliqui maiorum deficiant, non præiudicat fidei ſimplicium, qui eos rectam fidem habere credunt: niſi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra vniuerſalis Eccleſiæ fidem: quæ non poteſt deficere, Domino dicente Luc. 22. Ego pro te rogaui Petre, vt non deficiat fides tua.

17 Art. 7. *Vtrum explicite credere myſterium incarnationis Chriſti, ſit de neceſſitate ſalutis apud omnes?*

3. d. 25. q.2.ar.1. q.2. & q. 3 a.4. c. & 4. 6. q.2.ar.2 q. 1. cor. & ad Hebr. 11. c.10. fin. * ar præ. & 1.p.q. 111. a.1. † à med.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod credere explicitè myſterium incarnationis Chriſti non ſit de neceſsitate ſalutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicitè credere ea, quæ Angeli ignorant: quia explicatio fidei fit per reuelationem diuinam, quæ peruenit ad homines mediantibus Angelis, vt dictum eſt *. Sed etiam Angeli myſterium incarnationis ignorauerunt: vnde quærebant in Pſal. 23. Quis eſt iſte rex gloriæ? Et Iſa. 63. Quis eſt iſte qui venit de Edom? vt Dionyſ. exponit 7. c. cœl. hier. † Ergo ad credendum explicitè myſterium incarnationis Chriſti homines non tenebantur.

¶ 2. Præterea. Conſtat beatum Ioannem Baptiſtam de maioribus fuiſſe & propinquiſsimum Chriſto, de quo Dominus dicit Matth. 11. Inter natos mulierum nullus maior eo ſurrexit. Sed Ioannes Baptiſta non videtur incarnationis Chriſti myſterium explicitè cognouiſſe, cum à Chriſto quæſierit, Tu es qui venturus es, an alium expectamus? vt habetur Matth. 11. Ergo non tenebantur etiam maiores ad habendum explicitam fidem de Chriſto.

* c. 9. à me. & ca. 4. paulo ante med.

¶ 3. Præterea, Multi Gentilium adepti ſunt ſalutem per miniſterium angelorum, vt Dionyſ. dicit 9. c. cœleſt. hierarch. * Sed Gentiles non habuerunt fidem de Chriſto, nec explicitam, nec implicitam, vt videtur:

detur: quia nulla eis reuelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicite incarnationis Chriſti myſterium, non fuerit omnibus neceſſarium ad ſalutem.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib.* de Correctione & gratia, Illa fides ſana eſt, qua credimus nullum hominem ſiue maioris, ſiue paruæ ætatis liberari à contagio mortis & obligatione peccati, niſi per vnum mediatorem Dei & hominum Ieſum Chriſtum. *habetur in ep 157. non remote à prin. t. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, illud proprie & per ſe pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem conſequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem eſt myſterium incarnationis & paſsionis Chriſti. Dicitur enim Act. 4. Non eſt aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos ſaluos fieri. Et ideo myſterium incarnationis Chriſti aliqualiter oportuit omni tempore eſſe creditum apud omnes: diuerſimode tamen ſecundum diuerſitatem temporum & perſonarum. Nam ante ſtatum peccati homo habuit explicitam fidem de Chriſti incarnatione, ſecundum quod ordinabatur ad conſummationem gloriæ, non autem ſecundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per paſsionem & reſurrectionem: quia homo non fuit præſcius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Chriſti præſcius fuiſſe per hoc, quod dixit, Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit vxori ſuæ, vt habetur Geneſ. 2. Et hoc Apoſtolus ad Eph. 5. dicit, ſacramentum magnum eſſe in Chriſto & Eccleſia. quod quidem ſacramentum non eſt credibile primum hominem ignoraſſe. Poſt peccatum autem fuit explicite creditum myſterium incarnationis Chriſti, non ſolum quantum ad incarnationem, ſed etiam quantum ad paſsionem & reſurrectionem, quibus humanum genus à peccato & morte liberatur. Aliter enim non præfiguraſſent Chriſti paſsionem quibuſdam ſacrificiis, & ante legem, & ſub lege: quorum quidem ſacrificiorum ſignificatum explicite maiores cognoſcebant: minores autem ſub velamine illorum ſacrificiorum, credentes ea diuinitus eſſe diſpoſita de Chriſto venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem. Et ſicut ſupra dictum eſt*, ea quæ ad myſteria Chriſti pertinent, tanto diſtinctius cognouerunt, quanto Chriſto propinquiores fuerunt. Poſt tempus autem gratiæ reuelatæ tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicatam de myſteriis Chriſti, præcipue quantum

q. 1. a. 6. & q. 1. art. 5.

q. 1. a. 7.

Digitized by Google

tum ad ea, quæ communiter in Eccleſia ſolemnizantur, & publice proponuntur: ſicut ſunt articuli incarnationis, de quibus ſupra dictum eſt *. Alias autem ſubtiles conſiderationes circa incarnationis articulos tenentur aliqui magis vel minus explicite credere, ſecundum quod conuenit ſtatui & officio vniuſcuiuſque.

q. 1. a. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod angelos non omnino latuit myſterium regni Dei, ſicut Aug. dicit 5. ſuper * Geneſ. ad literam. Quaſdam tamen rationes huius myſterij perfectius cognouerunt Christo reuelante.

c. 19. parum a pr. tom. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod Ioannes Baptiſta de aduentu Chriſti in carne non quæſiuit, quaſi hoc ignoraret, cum ipſe hoc expreſſe confeſſus fuerit, dicens, Ego vidi, & teſtimonium perhibui, quia hic eſt filius Dei: vt habetur Ioan. 1. Vnde non dixit, Tu es qui veniſti? ſed, Tu es qui venturus es? quærens de futuro, non de præterito. Similiter non eſt credendum, quod ignorauerit eum ad paſſionem venturum. Ipſe enim dixerat, Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi: prænuntians eius immolationem futuram. Et tamen hoc prophetæ alij etiam non ignorauerunt, ſed ante prædixerunt: ſicut præcipue patet in Iſa. 53. Poteſt ergo dici, ſicut Gregor. * dicit, quod inquiſiuit ignorans, an ad infernum eſſet in propria perſona deſcenſurus. Sciebat autem, quod virtus paſſionis eius extendenda erat vſque ad eos, qui in limbo detinebantur; ſecundum illud Zach. 9. Tu quoque in ſanguine teſtamenti tui emiſiſti vinctos de lacu, in quo non eſt aqua. Nec hoc tenebatur explicite credere antequam eſſet impletum, quod per ſeipſum deberet deſcendere. Vel poteſt dici, ſicut Ambroſ. *. dicit ſuper Luc. quod non inquiſiuit ex dubitatione ſeu ignorantia, ſed magis ex pietate. Vel poteſt dici, ſicut Chryſoſt. dicit, quod non inquiſiuit, quia ipſe ignoraret, ſed vt per Chriſtum ſatisfaceret ſuis diſcipulis: vnde & Chriſtus ad diſcipulorum inſtructionem reſpondit, ſigna operum oſtendens.

hom. 6. in Euan. nō remote à princ.

Amb. in Luc. c. 7. in tit. de miſſione diſcipulorum Ioh. tc. 5.

Ad tertium dicendum, quod multis Gentilium facta fuit reuelatio de Chriſto: vt patet per ea, quæ prædixerunt. Nam Iob. 19. dicitur, Scio quod Redemptor meus viuit. Sibylla etiam prænuntiauit quædam de Chriſto, vt Auguſtin. * dicit. Inuenitur etiam in hiſtoriis Romanorum, quod tempore Conſtantini Auguſti, & Helenæ matris eius inuentum fuit quoddam ſepulchrum, in quo iacebat homo, auream lami

li. 13. contra Fauſ. c. 15. & 6.

Digitized by Google

laminam habens in pectore, in qua ſcriptum erat. Chriſtus naſcetur ex virgine, & ego credo in eum. O Sol ſub Helenæ & Conſtantini temporibus iterum me videbis. Si qui tamen ſaluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt ſaluati abſque fide Mediatoris: quia etſi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in diuina prouidentia, credentes Deum eſſe liberatorem hominum, ſecundum modos ſibi placitos, & ſecundum quod aliquibus veritatem cognoſcentibus ſpiritus reuelaſſet: ſecundum illud Iob. 35. Qui docet nos ſuper iumenta terræ.

Art. 8. *Vtrum explicite credere Trinitatem, ſit de neceſſitate ſalutis?* 18

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod credere trinitatem explicite, non fuerit de neceſsitate ſalutis. Dicit enim Apoſtolus ad Heb. 11. Credere oportet accedentem ad Deum, quia eſt, & quia inquirentibus ſe remunerator eſt. Sed hoc poteſt credi abſque fide trinitatis. Ergo non oportebat explicite fidem de trinitate habere.

3. d. 25. q. 2. a. 2. q. 4. cor. & ad 1. & in expo. l. Et 4. d. 1. q. 2. ar. 2. q. 1. co. Et ver. q. 14. ar. 11. co. fin.

¶ 2. Præterea, Dominus dicit Ioan. 17. Pater manifeſtaui nomen tuum hominibus: quod exponens Auguſt. * dicit, Non id nomen tuum, quo vocaris Deus; ſed id, quo vocaris pater meus. Et poſtea ſubdit etiam, In hoc, quod Deus fecit hunc mundum, notus in omnibus gentibus: in hoc, quod non eſt cum diis falſis colendus, notus in Iudæa Deus: in hoc vero, quod pater eſt huius Chriſti per quem tollit peccata mundi, hoc nomen eius prius occultum, nunc manifeſtauit eis. Ergo ante Chriſti aduentum non erat cognitum, quod in diuinitate eſſet paternitas & filiatio. Non ergo trinitas explicite credebatur.

** tr. 106. in Io. ante med. tom. 9.*

¶ 3. Præterea, Illud tenemur explicite credere in Deo, quod eſt beatitudinis obiectum. Sed obiectum beatitudinis eſt bonitas ſumma, quæ poteſt intelligi in Deo, etiam ſine perſonarum diſtinctione. Ergo non fuit neceſſarium explicite credere trinitatem.

SED contra eſt quod in veteri teſtamento multipliciter expreſſa eſt trinitas perſonarum: ſicut ſtatim in principio Gen. dicitur ad expreſsionem trinitatis, Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram. Ergo à principio de neceſsitate ſalutis fuit credere trinitatem explicite.

RESPONDEO dicendum, quod myſterium incarnationis Chriſti explicite credi non poteſt ſine fide trinitatis: quia in myſterio incarnationis Chriſti hoc conti

continetur, quod filius Dei carnem aſſumpſerit, quod per gratiam Spiritus ſancti mundum renouauerit; & iterum, quod de Spiritu ſancto conceptus fuerit. Et ideo eodem modo quo myſterium incarnationis Chriſti ante Chriſtum fuit explicite creditum à maioribus, implicite autem & quaſi obumbrare à minoribus: ita etiam & myſterium trinitatis. Et ideo etiam poſt tempus gratiæ diuulgatæ tenentur omnes ad explicite credendum myſterium trinitatis: & omnes, qui renaſcuntur in Chriſto, hoc adipiſcuntur per inuocationem trinitatis, ſecundum illud Matth. vlt. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus ſancti.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo explicite credere de Deo, omni tempore, & quo ad omnes, neceſſarium fuit: non tamen eſt ſufficiens omni tempore, & quo ad omnes.

Ad ſecundum dicendum, quod ante Chriſti aduentum fides trinitatis erat occultata in fide maiorum: ſed per Chriſtum manifeſtata eſt mundo, & per Apoſtolos.

Ad tertium dicendum, quod ſumma bonitas Dei ſecundum modum, quo nunc intelligitur per effectus, poteſt intelligi abſque trinitate perſonarum. Sed ſecundum quod intelligitur in ſeipſo, prout videtur à beatis, non poteſt intelligi ſine trinitate perſonarum. Et iterum ipſa miſsio perſonarum diuinarum perducit nos in beatitudinem.

19 Art. 9. *Vtrum credere ſit meritorium?*

3.q.7.a.3.ad 2. AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod credere non ſit meritorium. Principium enim merendi eſt charitas: vt ſupra dictum eſt *. Sed fides eſt præambula ad charitatem, ſicut & natura. Ergo ſicut actus naturæ non eſt meritorius (quia naturalibus non meremur) Ita nec actus fidei.

* p.2.q.114.a.4.

¶ 2. Præterea, Credere medium eſt inter opinari & ſcire, vel conſiderare ſcita. Sed conſideratio ſcientiæ non eſt meritoria, ſimiliter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere eſt meritorium.

¶ 3. Præterea, Ille qui aſſentit alicui rei, credendo, aut habet cauſam ſufficienter inducentem ipſum ad credendum, aut non. Si habet ſufficiens inductiuum ad credendum, non videtur hoc ei eſſe meritorium: quia non eſt ei iam liberum credere & non credere. Si autem non habet ſufficiens inductiuum ad credendum, leuitatis eſt credere, ſecundum illud Eccl. 19. Qui cito credit, leuis eſt corde: & ſic non videtur eſſe meritorium. Ergo credere, nullo modo eſt meritoriū.

SED

Digitized by Google

SED contra eſt, quod dicitur ad Hebr. 11. quod ſancti per fidem adepti ſunt repromiſsiones. Quod non eſſet, niſi credendo mererentur. Ergo ipſum credere eſt meritorium.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, actus noſtri ſunt meritorij, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam. Vnde omnis actus humanus, qui ſubiicitur libero arbitrio, ſi ſit relatus in Deum, poteſt meritorius eſſe. Ipſum autem credere eſt actus intellectus aſſentientis veritati diuinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam: & ſic ſubiacet libero arbitrio in ordine ad Deum. Vnde actus fidei poteſt eſſe meritorius.

* 1.2.q. 114.a.3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quod natura comparatur ad charitatem, quæ eſt merendi principium, ſicut materia ad formam: fides autem comparatur ad charitatem, ſicut diſpoſitio præcedens vltimam formam. Manifeſtum eſt autem quod ſubiectum, vel materia non poteſt agere niſi virtute formæ, neque etiam diſpoſitio præcedens, antequam forma adueniat: ſed poſtquam forma aduenerit, tam ſubiectum, quam diſpoſitio præcedens agit in virtute formæ, quæ eſt principale agendi principium: ſicut calor ignis agit in virtute formæ ſubſtantialis. Sic ergo neque natura, neque fides ſine charitate poſſunt producere actum meritorium: ſed charitate ſuperueniente actus fidei fit meritorius per charitatem, ſicut & actus naturæ, & naturalis liberi arbitrij.

Ad ſecundum dicendum, quod in ſcientia duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſe aſſenſus ſcientis ad rem ſcitam, & conſideratio rei ſcitæ. Aſſenſus autem ſcientiæ non ſubiicitur libero arbitrio: quia ſciens cogitur ad aſſentiendum per efficaciam demonſtrationis & ideo aſſenſus ſcientiæ non eſt meritorius. Sed conſideratio actualis rei ſcitæ ſubiacet libero arbitrio: eſt enim in poteſtate hominis conſiderare, vel non conſiderare. Et ideo conſideratio ſcientiæ poteſt eſſe meritoria, ſi referatur ad finem charitatis, id eſt, ad honorem Dei, vel vtilitatem proximi. Sed in fide vtrumque ſubiacet libero arbitrio: & ideo quantum ad vtrũque, actus fidei poteſt eſſe meritorius. Sed opinio non habet firmum aſſenſum: eſt enim quoddam debile & infirmum, ſecundum Philoſophum in 1. Poſt.* Vnde non videtur procedere ex perfecta voluntate: & ſic ex parte aſſenſus non multum videtur habere rationem meriti, ſed ex parte conſiderationis actualis poteſt meritoria eſſe.

* lib. 1. poſt. tex. 44. tom. 1.

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit, habet ſufficiens inductiuum ad credendum. Inducitur enim auctoritate diuinæ doctrinæ miraculis confirmatæ; & quod plus eſt, interiori inſtinctu Dei inuitantis. Vnde non leuiter credit: tamen non habet ſufficiens inductiuum ad credendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.

20 Art. 10. *Vtrum ratio inductiua ad ea, quæ ſunt fidei, minuat meritum fidei?*

ſup q. 5 5 a. 5 ad 3 & 3. d. 24. a. 3. q. 3. & 1. cont... 8.

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod ratio inductiua ad ea, quæ ſunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregor. in quadam homilia, quod fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Si ergo ratio humana ſufficienter experimentum præbeat, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualiſcumque ratio humana inducta ad ea quæ ſunt fidei, diminuat meritum fidei.

¶ 2. Præterea, Quicquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia felicitas virtutis eſt præmium, vt Philoſoph.* dicit in 1. Eth. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipſius fidei: quia de ratione fidei eſt, quod ſit non apparentium, vt ſupra dictum eſt †. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc eſt non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea, quæ ſunt fidei, meritum fidei diminuit.

c. 9. to 5

q. præc. art. 9.

¶ 3. Præterea, Contrariorum contrariæ ſunt cauſæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei; ſiue ſit perſecutio cogentis ad recedendum à fide: ſiue etiam ſit ratio aliqua hoc perſuadens. Ergo ratio coadiuuans fidem diminuit meritum fidei.

SED contra eſt, quod primæ Petri tertio dicitur, Parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos reddere rationem de ea quæ in vobis eſt, fide & ſpe. Non autem ad hoc induceret Apoſtolus, ſi per hoc, meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, actus fidei poteſt eſſe meritorius, in quantum ſubiacet voluntati, non ſolum quantum ad vſum, ſed etiam quantum ad aſſenſum. Ratio autem humana inducta ad ea, quæ ſunt fidei, dupliciter ſe poteſt habere ad voluntatem credentis. Vno quidem modo ſicut præcedens: puta cum aliquis aut tantum haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, niſi ratio humana induceretur: & ſic

art. præc.

ſic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam ſupra dictum eſt *, quod paſsio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuoſi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere, propter iudicium rationis, non propter paſsionem: ita credere debet homo ea quæ ſunt fidei, non propter rationem humanam, ſed propter auctoritatem diuinam. Alio modo ratio humana poteſt ſe habere ad voluntatem credentis conſequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, & ſuper ea excogitat & amplectitur, ſi quas rationes ad hoc inuenire poteſt. Et quantum ad hoc, ratio humana non excludit meritum fidei, ſed eſt ſignum maioris meriti. Sic etiam paſsio conſequens in virtutibus moralibus eſt ſignum promptioris voluntatis, vt ſupra dictum eſt *. Et hoc ſignificatur Ioan. 4. vbi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, Iam non propter tuam loquelam credimus.

* 1.2. q. 24. ar. 3. ad 1. & q. 77. ar. 6. ad 1.

* 1.2 q. 24. a. 3. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. loquitur in caſu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ ſunt fidei, niſi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ ſunt fidei, ex ſola auctoritate diuina, etiam ſi habeat rationem demonſtratiuam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod eſt Deum eſſe: non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad ſecundum dicendum, quod rationes, quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non ſunt demonſtrationes, quæ in viſionem intelligibilem, intellectum humanum reducere poſſunt: & ideo non deſinunt eſſe non apparentia, ſed remouent impedimenta fidei, oſtendendo non eſſe impoſsibile quod in fide proponitur. Vnde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. ſed rationes demonſtratiuæ inductæ ad ea quæ ſunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etſi diminuant rationem fidei, quia faciunt eſſe apparens id quod proponitur: non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas eſt prompta ad ea credendum, etiam ſi non appareant: & ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ repugnant fidei, ſiue in conſideratione hominis, ſiue in exteriori perſecutione, in tantum augent meritum fidei, in quantum oſtenditur voluntas magis prompta & firma in fide. Et ideo etiam martyres maius fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter perſecu

ſecutiones: & etiam ſapientes maius meritum fidei, habent, non recedentes à fide propter rationes Philoſophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conueniunt fidei, non ſemper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum, & ideo non ſemper diminuunt meritum fidei.

QVAESTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de exteriori fidei actu, qui eſt confeſsio.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum confeſsio ſit actus fidei?

¶ Secundo, vtrum confeſsio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem?

21 Art. I. *Vtrum confeſsio ſit actus fidei?*

4 d 17 q.3.ar.2. q. 3. & Rom. 10. le.2.col.1

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod confeſsio non ſit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diuerſas virtutes. Sed confeſsio pertinet ad pœnitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non eſt actus fidei.

¶ 2. Præterea, Ad hoc, quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confuſionem. Vnde & Apoſtolus ad Epheſ. vlt. petit orari pro ſe, vt detur ſibi cum fiducia notum facere myſterium Euangelij. Sed non recedere à bono propter confuſionem vel timorem, pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias & timores. Ergo videtur quod confeſsio non ſit actus fidei, ſed magis fortitudinis vel conſtantiæ.

¶ 3. Præterea, Sicut per fidei feruorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius: ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda. Dicitur enim Gal. 5. quod fides per dilectionem operatur. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confeſsio.

SED contra eſt, quod 2. ad Theſſ. 1. ſuper illud, Et opus fidei in virtute, dicit Gloſ. * id eſt, Confeſſionem, quæ proprie eſt opus fidei.

Gloſ.ord. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod actus exteriores, illius virtutis proprie ſunt actus, ad cuius fines ſecundum ſuas ſpecies referuntur: ſicut ieiunare ſecundum ſuam ſpeciem refertur ad finem abſtinentiæ, quæ eſt compeſcere carnem: & ideo eſt actus abſtinentiæ. Confeſsio autem eorum quæ ſunt fidei, ſecundum ſuam ſpeciem ordinatur, ſicut ad finem, ad id quod eſt fidei: ſecundum illud 2. ad Cor. 4. Habentes eundem ſpiritum fidei, credimus, propter quod & loqui

Digitized by Google

loquimur. Exterior enim locutio ordinatur ad ſignificandum id quod in corde concipitur. Vnde ſicut conceptus interior eorum quæ ſunt fidei, eſt proprie fidei actus: ita etiam & exterior confeſsio.

Ad primum ergo dicendum, quod triplex eſt confeſsio, quæ in ſcripturis laudatur. Vna eſt confeſsio eorum, quæ ſunt fidei; & iſta eſt proprius actus fidei vtpote relata ad fidei finem, ſicut dictum eſt *. Alia *in corp.*
eſt confeſsio gratiarum actionis, ſiue laudis: & iſta *art.*
eſt actus latriæ. Ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod eſt finis latriæ. Tertia eſt confeſsio peccatorum: & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ eſt finis pœnitentiæ: vnde pertinet ad pœnitentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod remouens prohibens non eſt cauſa per ſe, ſed per accidens: vt patet per Philoſophum in 8. Phyſic. * Vnde fortitudo, quæ re- *text. 32.*
mouet impedimentum confeſsionis fidei, ſcilicet ti- *to. 2.*
morem vel erubeſcentiam, non eſt propriè & per ſe cauſa confeſsionis, ſed quaſi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod fides interior mediante dilectione cauſat omnes exteriores actus virtutum, mediantibus aliis virtutibus, imperando non eliciendo: ſed confeſsionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

Art. 2. Vtrum confeſsio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem? 22

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod confeſsio fidei non ſit neceſſaria ad ſalutem. Illud *3. d. 29.*
enim videtur ad ſalutem ſufficere, per quod homo *ar. 8. q. 2.*
attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei eſt *ad 3. &*
coniunctio humanæ mentis ad veritatem diuinam: *q. 9. ar.*
quod poteſt etiam eſſe ſine exteriori confeſsione. Er- *14. c. &*
go confeſsio fidei non eſt neceſſaria ad ſalutem. *Rom. 10.*

¶ 2. Præterea, Per exteriorem confeſsionem fidei *le 2. co. 1.*
homo fidem ſuam alij homini patefacit. Sed hoc non *fi. & c. 14*
eſt neceſſarium niſi illis, qui habent alios in fine in- *lect. 3. co.*
ſtruere. Ergo videtur quod minores non teneantur *2. fin.*
ad fidei confeſsionem.

¶ 3. Præterea, Illud quod poteſt vergere in ſcandalum & perturbationem aliorum, non eſt neceſſarium ad ſalutem. Dicit enim Apoſtolus primæ ad Corinth. 10. Sine offenſione eſtote Iudæis & Gentibus, & Eccleſię Dei. Sed per confeſsionem fidei quandoque ad perturbationem infideles prouocantur. Ergo confeſsio fidei non eſt neceſſaria ad ſalutem.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Rom. 10. Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem confeſsio fit ad ſalutem.

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem, cadunt ſub præceptis diuinæ legis. Confeſsio autem fidei cum ſit quoddam affirmatiuum, non poteſt cadere niſi ſub præcepto affirmatiuo. Vnde eodem modo eſt de neceſſariis ad ſalutem, quo modo poteſt cadere ſub præcepto affirmatiuo diuinæ legis. Præcepta autem affirmatiua, vt ſupra dictum eſt *, non obligant ad ſemper, & ſi ſemper obligent: obligant autem pro loco & tempore, ſecundum alias circumſtantias debitas, ſecundum quas oportet actum humanum limitari ad hoc, quod ſit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem, non ſemper, neque in quolibet loco eſt de neceſsitate ſalutis: ſed in aliquo loco & tempore, quando ſcilicet per omiſſionem huius confeſsionis ſubtraheretur honor debitus Deo, & etiam vtilitas proximis impendenda: puta ſi aliquis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non eſſet vera, vel alij per eius taciturnitatem auerterentur à fide: in huiuſmodi enim caſibus confeſsio fidei eſt de neceſsitate ſalutis.

* 1 2. q. 71. ar. 5. ad 1. & q. 88. ar. 1. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod finis fidei, ſicut & aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui eſt amor Dei & proximi. Et ideo quando honor Dei vel vtilitas proximi hoc expoſcit, non debet eſſe contentus homo, vt per fidem ſuam ipſi veritati diuinæ coniungatur: ſed debet fidem exterius confiteri.

Ad ſecundum dicendum, quod in caſu neceſsitatis, vbi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem ſuam aliis propalare, vel ad inſtructionem aliorum fidelium, ſiue confirmationem; vel ad reprimendum infidelium inſultationem: ſed aliis temporibus inſtruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quod ſi turbatio infidelium oriatur de confeſsione fidei manifeſta abſque aliqua vtilitate fidei vel fidelium, non eſt laudabile in tali caſu fidem publice confiteri. Vnde Dominus dicit Matth. 7. Nolite ſanctum dare canibus, neque margaritas veſtras ſpargere ante porcos, ne conuerſi dirumpant vos. Sed ſi vtilitas fidei aliqua ſperetur, aut neceſsitas adſit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publice fidem confiteri. Vnde Matth. 15. dicitur, quod cum diſcipuli dixiſſent Domino, quod Phariſæi audito eius verbo, ſcandalizati ſunt, Dominus reſpondit, Sinite illos, ſcilicet turbari: cæci ſunt & duces cæcorum.

Digitized by Google

QVAESTIO IV.

De ipſa fidei virtute, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ipſa fidei virtute. Et primo quidem de ipſa fide. Secundo, de habentibus fidem. Tertio, de cauſa fidei. Quarto, de effectibus eius.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, quid ſit fides.
¶ Secundo, in qua vi animæ ſit ſicut in ſubiecto.
¶ Tertio, vtrum forma eius ſit charitas?
¶ Quarto, vtrum eadem numero ſit fides formata & informis?
¶ Quinto, vtrum fides ſit virtus?
¶ Sexto vtrum ſit vna virtus?
¶ Septimo, de ordine eius ad alias virtutes.
¶ Octauo, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

Art. I. *Vtrum hæc ſit competens fidei definitio, fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium?* 21

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſit incompetens fidei definitio, quam Apoſtolus ponit ad Heb. 11. dicens, Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium. Nulla enim qualitas eſt ſubſtantia. Sed fides eſt qualitas, cum ſit virtus theologica, vt ſupra dictum eſt *. Ergo non eſt ſubſtantia.

1.3.q.46 ar.3.co. Et Ro.1. le.6. cor. 3. et ad Hebr. 11. pr.

¶ 2. Præterea, Diuerſarum virtutum diuerſa ſunt obiecta. Sed res ſperanda eſt obiectum ſpei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam eius obiectum.

** p. 2. q. 62. ar. 3.*

¶ 3. Præterea, Fides magis perficitur per charitatem, quam per ſpem: quia charitas eſt forma fidei, vt infra * patebit. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda, quam res ſperanda.

ar. 3. huius q.

¶ 4. Præterea, Idem non debet poni in diuerſis generibus. Sed ſubſtantia & argumentum ſunt diuerſa genera non ſubalternatim poſita. Ergo inconuenienter fides dicitur eſſe ſubſtantia & argumentum. Inconuenienter ergo deſcribitur fides.

¶ 5. Præterea, Per argumentum veritas manifeſtatur eius, ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur eſſe apparens, cuius veritas eſt manifeſtata. Ergo videtur oppoſitum implicari in hoc, quod dicitur, argumentum non apparentium: quia argumentum facit rem prius non apparentem poſtea apparere. Ergo male dicitur, Rerum non apparentium. Inconuenienter ergo deſcribitur fides.

IN contrarium ſufficit auctoritas Apoſtoli.

RESPONDEO dicendum, quod licet quidam dicant prædicta Apoſtoli verba non eſſe fidei diffinitionem, quia diffinitio indicat rei quidditatem & eſſentiam, vt habetur 7. Metaph. * tamen ſi quis recte conſideret, omnia, ex quibus fides poteſt diffiniri, in prædicta deſcriptione tanguntur, licet verba non ordinentur ſub forma diffinitionis: ſicut etiam apud Philoſophos prætermiſſa ſyllogiſtica forma, ſyllogiſmorum principia tanguntur.

tex. 17. & 19. 20. 3.

Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quod cum habitus cognoſcantur per actus, & actus per obiecta, fides cum ſit habitus quidam, debet diffiniri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei eſt credere, ſicut ſupra dictum eſt *: qui actus eſt intellectus, determinati ad vnum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem & ad obiectum voluntatis, quod eſt bonum & finis; & ad obiectum intellectus, quod eſt verum. Et quia fides cum ſit virtus theologica, ſicut ſupra dictum eſt *, habet idem pro obiecto & fine: neceſſe eſt, quod obiectum fidei & finis proportionabiliter ſibi correſpondeant. Dictum eſt autem ſupra †, quod veritas prima eſt obiectum fidei, ſecundum quod ipſa eſt non viſa, & ea quibus propter ipſam inhæretur: & ſecundum hoc oportet quod ipſa veritas prima ſe habeat ad actum fidei per modum finis, ſecundum rationem rei non viſæ: quod pertinet ad rationem rei ſperatæ, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. 8. Quod non videmus, ſperamus. Veritatem enim videre, eſt ipſam habere: non autem ſperat aliquis id quod iam habet, ſed ſpes eſt de hoc quod non habetur, vt ſupra dictum eſt *. Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui eſt obiectum voluntatis, ſignificatur in hoc quod dicitur, Fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum. Subſtantia enim ſolet dici prima inchoatio cuiuſcumque rei: & maxime quando tota res ſequens continetur virtute in primo principio: puta ſi dicamus, quod prima principia indemonſtrabilia, ſunt ſubſtantia ſcientiæ: quia ſcilicet primum, quod in nobis eſt de ſcientia, ſunt huiuſmodi principia, & in eis virtute continetur tota ſcientia. Per hunc ergo modum dicitur fides eſſe ſubſtantia rerum ſperandarum: quia ſcilicet prima inchoatio rerum ſperandarum in nobis eſt per aſſenſum fidei, quæ virtute continet omnes res ſperandas. In hoc enim ſperamus beatificari, quod videbimus aperta viſione veritatem, cui per fidem adhæremus

q. 2. ar. 2. & 3.

in arg. 1. huius ar. Et 1. 2. q. 82. ar. 3.

† q. 1. ar. 1. & 4.

1. 2. q. 67. ar. 4.

Digitized by Google

remus: vt patet per ea, quæ ſupra * de felicitate dicta ſunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, ſecundum quod eſt obiectum fidei, deſignatur in hoc, quod dicitur argumentum non apparentium: & ſumitur argumentum pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero: vnde ipſa firma adhæſio intellectus ad veritatem fidei non apparentem, vocatur hic argumentum. Vnde alia littera habet, Conuictio, quia ſcilicet per auctoritatem diuinam intellectus credentis conuincitur ad aſſentiendum his, quæ non videt Si quis ergo in formam diffinitionis huiuſmodi verba reducere velit, poteſt dicere, quod fides eſt habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis: faciens intellectum aſſentire non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis diſtinguitur, quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim, quod dicitur Argumentum, diſtinguitur fides ab opinione, ſuſpicione & dubitatione, quæ non eſt adhæſio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur, Non apparentium, diſtinguitur fides à ſcientia & intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quod dicitur, Subſtantia ſperandarum rerum, diſtinguitur virtus fidei à fide communiter ſumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem ſperatam. Omnes autem aliæ diffinitiones quæcumque de fide dantur, explicationes ſunt huius, quam Apoſtolus ponit. Quod enim dicit Auguſtinus * Fides eſt virtus qua creduntur quæ non videntur: & quod dicit Damaſcenus † quod fides eſt non inquiſitus conſenſus: & alij dicunt, quod fides eſt certitudo animi quædam de abſentibus ſupra opinionem, & infra ſcientiam: idem eſt ei quod Apoſtolus dicit, Argumentum non apparentium. Quod vero Dionyſius * dicit 7. cap. de diuin. nomin. quod fides eſt manens credentium fundamentum collocans eos in veritate, & in ipſis veritatem oſtendens; idem eſt ei quod dicitur, Subſtantia rerum ſperandarum.

*1. 2. q. 4 art. 8.

*tract. 40. in ioan. à med. to. 9. & l. 1. qq. eu. q. 39. to. 4. † lib. 4. c. 12. *declinãdo ad fi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantia non ſumitur hic, ſecundum quod eſt genus generaliſſimum contra alia genera diuiſum: ſed ſecundum quod in quolibet genere inuenitur quędam ſimilitudo ſubſtantiæ, prout ſcilicet primum in quolibet genere continens in ſe alia virtute, dicitur eſſe ſubſtantia illorum.

Ad ſecundum dicendum, quod cum fides pertineat ad intellectum, ſecundum quod imperatur à vo-

luntate : oportet quod ordinetur ſicut ad finem ad obiecta illarum virtutum, quibus perficitur voluntas, q.18.a.1 inter quas eſt ſpes, vt infra * patebit : & ideo in diffinitione fidei ponitur obiectum ſpei.

Ad tertium dicendum, quod dilectio poteſt eſſe & viſorum & non viſorum, præſentium & abſentium : & ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, ſicut res ſperanda, cum ſpes ſemper ſit abſentium, & non viſorum.

Ad quartum dicendum, quod ſubſtantia & argumentum, ſecundum quod in diffinitione fidei ponuntur, non important diuerſa genera fidei, neque diuer- in corp. art. ſos actus, ſed diuerſas habitudines vnius actus ad diuerſa obiecta, vt ex dictis patet *.

Ad quintum dicendum, quod argumentum, quod ſumitur ex propriis principiis rei, facit rem eſſe apparentem. Sed argumentum, quod ſumitur ex auctoritate diuina, non facit rem in ſe eſſe apparentem : & tale argumentum ponitur in diffinitione fidei.

24 Art. 2. *Vtrum fides ſit in intellectu ſicut in ſubiecto?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod fides non ſit in intellectu ſicut in ſubiecto. Dicit enim c.5. in fi. to. 7. Auguſt. * in lib. de prædeſt. ſanctorum, quod fides in credentium voluntate conſiſtit. Sed voluntas eſt alia potentia ab intellectu. Ergo fides non eſt in intellectu ſicut in ſubiecto.

¶ 2. Præterea, Aſſenſus fidei ad aliquid credendum prouenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia eſſe videtur. Sed obedientia eſt in voluntate. Ergo & fides. Non ergo eſt in intellectu.

¶ 3. Præterea, Intellectus eſt vel ſpeculatiuus, vel practicus. Sed fides non eſt in intellectu ſpeculatiuo: cum nihil dicat de euitabili & fugiendo, vt dicitur * tex. 34. & 46. & 49 to. 2. in 3. de anima *. Non eſt ergo principium operationis. Fides autem eſt, quæ per dilectionem operatur, vt dicitur ad Gal. 5. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum eſt verum contingens factibile, vel agibile. Obiectum enim fidei eſt verum q.1. ar. 1. & q. 2. ar. 3. & 7. æternum, vt ex ſupra * dictis patet. Non ergo fides eſt in intellectu ſicut in ſubiecto.

SED contra eſt, quod fidei ſuccedit viſio patriæ, ſecundum illud primæ ad Cor. 13. Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed viſio eſt in intellectu. Ergo & fides.

RESPONDEO dicendum, quod cum fides ſit quædam virtus, oportet quod actus eius ſit perfectus.

Ad-

Ad perfectionem autem actus, qui ex duobus actiuis principiis procedit, requiritur quod vtrumque actiuorum principiorum ſit perfectum. Non enim bene poteſt ſecari, niſi & ſecans habeat artem, & ſerra ſit bene diſpoſita ad ſecandum. Diſpoſitio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ, quæ ſe habent ad oppoſita, eſt habitus, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis ſit perfectus habitu aliquo præexiſtente in vtraque potentiarum. Dictum autem † eſt ſupra, quod credere eſt actus intellectus, ſecundum quod mouetur à voluntate ad aſſentiendum. Procedit autem huiuſmodi actus à voluntate & ab intellectu, quorum vtrumque natum eſt per habitum perfici, ſecundum prædicta. Et ideo oportet, quod tam in voluntate ſit aliquis habitus, quam in intellectu, ſi debeat actus fidei eſſe perfectus: ſicut etiam ad hoc quod actus concupiſcibilis ſit perfectus, oportet quod ſit habitus prudentiæ in ratione, & habitus temperantiæ in concupiſcibili. Credere autem immediate eſt actus intellectus: quia obiectum huius actus eſt verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo neceſſe eſt, quod fides, quæ eſt proprium principium huius actus, ſit in intellectu ſicut in ſubiecto.

1 2. q. 49. a. 3. & 4. q. 2. ar. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur conſiſtere in credentium voluntate: in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus aſſentit.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum oportet voluntatem eſſe promptam ad obediendum, ſed etiam intellectum eſſe bene diſpoſitum ad ſequendum imperium voluntatis: ſicut oportet concupiſcibilem eſſe bene diſpoſitam ad ſequendum imperium rationis. Et ideo non ſolum oportet eſſe habitum virtutis in voluntate imperante, ſed etiam in intellectu aſſentiente. 25

** li 1. c. 8. in me. c. 3. † lib. 3. ex text. 49. id colligunt nonnulli.*

Ad tertium dicendum, quod fides eſt in intellectu ſpeculatiuo ſicut in ſubiecto, vt manifeſte patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quæ eſt fidei obiectum, eſt finis omnium deſideriorum, & actionum noſtrarum, vt patet per Auguſtinum in primo de Trinitate *: inde eſt, quod per dilectionem operatur: ſicut etiam intellectus ſpeculatiuus extenſione fit practicus, vt dicitur in tertio de anima †.

inf. q. 2. art 8. Et 3. d. 23. q. 3. art 1. & d. 27. q. 2. ar. 4. q. 3. & ver. q. 14. art. 5. & ver. q. 2. art. 3.

Art. 3. *Vtrum charitas ſit forma fidei?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit forma fidei. Vnumquodque enim

ſortitur ſpeciem per ſuam formam. Eorum ergo, quæ ex oppoſito diuiduntur, ſicut diuerſæ ſpecies vnius generis, vnum non poteſt eſſe forma alterius. Sed fides & charitas diuiduntur ex oppoſito primæ ad Corinthios decimo tertio, ſicut diuerſæ ſpecies virtutis. Ergo charitas non poteſt eſſe forma fidei.

¶ 2. Præterea, Forma, & id cuius eſt forma, ſunt in eodem: quia ex his fit vnum ſimpliciter. Sed fides eſt in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non eſt forma fidei.

¶ 3. Præterea, Forma eſt principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur eſſe obedientia, quam charitas: ſecundum illud Rom. 1. Ad obediendum fidei in omnibus Gentibus. Ergo obedientia magis eſt forma fidei, quam charitas.

SED contra eſt, quod vnumquodque operatur per ſuam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis eſt fidei forma.

1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. a. 6. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſuperioribus * patet, actus voluntarij ſpeciem recipiunt à fine, qui eſt voluntatis obiectum. Id autem à quo aliquid ſpeciem ſortitur, ſe habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cuiuſlibet actus voluntarij forma quodammodo eſt finis, ad quem ordinatur: tum quia ex ipſo recipit formam: tum etiam quia modus actionis oportet quod reſpondeat proportionabiliter fini. Manifeſtum eſt autem ex prædictis *, *ar. 1. huius q. & q. 2. ar. 1.* quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod eſt bonum, ſicut ad finem. Hoc autem bonum quod eſt finis fidei, ſcilicet bonum diuinum, eſt proprium obiectum charitatis. Et ideo charitas † dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur & formatur. *† Concil. Trid. ſeſ. 6. de iuſtific. c. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas dicitur eſſe forma fidei, in quantum informat actum ipſius. Nihil autem prohibet vnum actum à diuerſis habitibus informari: & ſecundum hoc ad diuerſas ſpecies reduci ordine quodam: vt ſupra dictum eſt *, cum de actibus humanis in communi ageretur. *1. 2. q. 18 ar. 6. et 7. & q. 56. art. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de forma intrinſeca. Sic autem charitas non eſt forma fidei, ſed prout informat actum eius, vt ſupra dictum eſt *. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod etiam ipſa obedientia, & ſimiliter ſpes, & quæcumque alia virtus poſſet præcedere actum fidei, rationabiliter formatum

à chari-

Digitized by Google

à charitate, ſicut infra * patebit: & ideo ipſa charitas ponitur forma fidei. q.22.a.8.

Art. IV. *Vtrum fides informis poſſit fieri formata, vel è conuerſo?* 26

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod fides in- 3 d. 23.
formis non fiat formata, nec è conuerſo: quia vt q. 3 ar. 4.
dicitur 1. ad Corinth. 13. Cum venerit quod perfe- et 4. diſ.
ctum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt. Sed fides in- 17. q. 2.
formis imperfecta eſt reſpectu formatæ. Ergo adue- ar 1. q. 3.
niente fide formata, fides informis excluditur, vt non cor. Et
ſit vnus habitus numero. veri. q. 14

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt mortuum, non fit a. 7 et ad
viuum. Sed fides informis eſt mortua, ſecundum illud Ro. 1. l. 6.
Iacobi 2. Fides ſine operibus mortua eſt. Ergo fides co 3. fin.
informis non poteſt fieri formata.

¶ 3. Præterea, Gratia Dei adueniens non habet minorem effectum in homine fideli, quam in infideli. Sed adueniens homini infideli, cauſat in eo habitum fidei. Ergo etiam adueniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, cauſat in eo alium habitum fidei.

¶ 4. Præterea, Sicut Boet. dicit, Accidentia alterari non poſſunt. Sed fides eſt quoddam accidens. Ergo non poteſt eadem fides quandoque eſſe formata, & quandoque informis.

SED contra eſt, quod Iacobi 2. Super illud, Fides ſine operibus mortua eſt, dicit * Gloſ. quibus reuiuiſcit. Ergo fides, quæ erat prius mortua & informis, fit formata & viuens. gloſſ. int. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuerunt diuerſæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod alius eſt habitus fidei formatæ & informis: ſed adueniente fide formata, tollitur fides informis. Et ſimiliter homine poſt fidem formatam peccante mortaliter ſuccedit alius habitus fidei informis, à Deo infuſus. Sed hoc non videtur eſſe conueniens, quod gratia adueniens homini aliquod Dei donum excludat: neque etiam, quod aliquod Dei donum homini infundatur, propter peccatum mortale. Et ideo alij dixerunt, quod ſunt quidem diuerſi habitus fidei formatæ & informis: ſed tamen adueniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis; ſed ſimul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur eſſe inconueniens, quod habitus fidei informis in habente fidem formatam, remaneat otioſus. Et ideo aliter dicendum, quod idem eſt habitus fidei formatæ & informis. Cuius ratio eſt, quia habitus diuerſificatur, ſecundum illud quod per

ſe

Digitized by Google

ſe ad habitum pertinet. Cum autem fides ſit perfectio intellectus, illud per ſe ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per ſe pertinet ad fidem: ita quod per hoc fidei habitus poſsit diuerſificari. Diſtinctio autem fidei formatæ & informis eſt, ſecundum id quod pertinet ad voluntatem, id eſt ſecundum charitatem: non autem ſecundum illud quod pertinet ad intellectum. Vnde fides formata & informis non ſunt diuerſi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apoſtoli eſt intelligendum quando imperfectio eſt de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod adueniente perfecto, imperfectum excludatur: ſicut adueniente aperta viſione, excluditur fides, de cuius ratione eſt, vt ſit non apparentium. Sed quando imperfectio non eſt de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum: ſicut pueritia non eſt de ratione hominis, & ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non eſt de ratione perfectæ fidei, ſed per accidens ſe habet ad ipſam, vt dictum eſt*. Vnde ipſamet fides informis fit formata.

in corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod facit vitam animalis, eſt de ratione ipſius: quia eſt forma eſſentialis eius, ſcilicet anima: & ideo mortuum fieri viuum, non poteſt; ſed aliud ſpecie eſt, quod eſt mortuum, & quod eſt viuum. Sed id quod facit fidem eſſe formatam vel viuam, non eſt de eſſentia fidei, & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem non ſolum quando fides de nouo incipit eſſe in homine, ſed etiam quamdiu fides durat. Dictum eſt enim ſupra*, quod Deus ſemper operatur iuſtificationem hominis: ſicut ſol ſemper operatur illuminationem aëris. Vnde gratia non minus facit adueniens fideli, quam adueniens infideli: quia in vtroque operatur fidem: in vno quidem confirmando & perficiendo, in alio de nouo creando. Vel poteſt dici, quod hoc eſt per accidens, ſcilicet, propter diſpoſitionem ſubiecti, quod gratia non cauſat fidem in eo, qui habet: ſicut è contrario ſecundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amiſit per peccatũ mortale præcedens.

1.2. quæſt. 109. a. 1. & q. 113. Et p. p. q. 104. a. 1.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipſa fides, ſed mutatur ſubiectum fidei, quod eſt anima: quod quandoque quidem habet fidem ſine charitate, quandoque autem cum charitate.

Digitized by Google

Art. 5. *Vtrum fides ſit virtus?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod fides
non ſit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum. 1 2. q. 65.
Nam virtus eſt, quæ bonum facit habentem: vt dicit art. 4 &
Philoſophus in 2. † Ethic. Sed fides ordinatur ad ve- 3. d. 23. q.
rum. Ergo fides non eſt virtus. 2. art. 4. q.

¶ 2. Præterea, Perfectior eſt virtus infuſa, quam 1. & q. 3.
acquiſita. Sed fides propter ſui imperfectionem non ar. 1. q. 2.
ponitur inter virtutes intellectuales acquiſitas, vt * pa- & ver. q.
tet per Philoſophum in ſexto Ethicor. Ergo multo 14. art. 3.
minus poteſt poni virtus infuſa. & 6.

¶ 3. Præterea, Fides formata & informis ſunt † c. 6. to. 5.
eiuſdem ſpeciei, vt † dictum eſt. Sed fides informis * c. 3. cir-
non eſt virtus, quia non habet connexionem cum aliis ca pr. to. 5.
virtutibus. Ergo nec fides formata eſt virtus. † ar. præc.

¶ 4. Præterea, Gratiæ gratis datæ, & fructus di-
ſtinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur inter
gratias gratis datas 1. ad Corint. 12. & ſimiliter inter
fructus, ad Galat. 5. Ergo fides non eſt virtus.

SED contra eſt, quod homo per virtutes iuſtifica-
tur. Nam iuſtitia eſt tota virtus, vt dicitur in * 5. c. 1. to. 5.
Ethic. Sed per fidem homo iuſtificatur, ſecundum il-
lud ad Rom. 5. Iuſtificati ergo ex fide, pacem habe-
mus, &c. Ergo fides eſt virtus.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * præ- 1. 2. q. 55.
dictis patet, virtus humana eſt, per quam actus hu- a. 3. & 4.
manus redditur bonus. Vnde quicumque habitus eſt
ſemper principium boni actus, poteſt dici virtus hu-
mana. Talis autem habitus eſt fides formata. Cum
enim credere ſit actus intellectus aſſentientis vero,
ex imperio voluntatis, ad hoc quod iſte actus ſit
perfectus, duo requiruntur: quorum vnum eſt, vt
infallibiliter intellectus tendat in ſuum bonum,
quod eſt verum: aliud autem eſt, vt infallibiliter
ordinetur ad vltimum finem, propter quem volun-
tas aſſentit vero. Et vtrumque inuenitur in actu fi-
dei formatæ. Nam ex ratione ipſius fidei eſt, quod
intellectus ſemper feratur in verum: quia fidei non
poteſt ſubeſſe falſum, vt ſupra * habitum eſt. Ex cha- q. 1. ar. 3.
ritate autem, quæ format fidem, habet anima quod
infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum: &
ideo fides formata eſt virtus. Fides autem informis
non eſt virtus: quia etſi actus fidei informis habeat
perfectionem debitam ex parte intellectus, non ta-
men habet perfectionem debitam ex parte volun-
tatis. Sicut etiam ſi temperantia eſſet in concupi- * 1. 2. q. 58.
ſcibili, & prudentia non eſſet in rationali, temperan- a. 4. & q.
tia non eſſet virtus, vt ſupra * dictum eſt: quia ad 65. ar. 1.

actum

Ad tertium dicendum, quod ille qui credit, habet ſufficiens inductiuum ad credendum. Inducitur enim auctoritate diuinæ doctrinæ miraculis confirmatæ; & quod plus eſt, interiori inſtinctu Dei inuitantis. Vnde non leuiter credit: tamen non habet ſufficiens inductiuum ad credendum. Et ideo non tollitur ratio meriti.

20 Art. 10. *Vtrum ratio inductiua ad ea, quæ ſunt fidei, minuat meritum fidei?*

ſup q. 5 5 a. 5 ad 3 & 3. d. 24. a. 3. q. 3. & 1. cont... 8. AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod ratio inductiua ad ea, quæ ſunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregor. in quadam homilia, quod fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Si ergo ratio humana ſufficienter experimentum præbeat, totaliter excludit meritum fidei. Videtur ergo quod qualiſcumque ratio humana inducta ad ea quæ ſunt fidei, diminuat meritum fidei.

¶ 2. Præterea, Quicquid diminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia felicitas virtutis eſt præmium, vt Philoſoph.* dicit in 1. Eth. Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipſius fidei: quia de ratione fidei eſt, quod ſit non apparentium, vt ſupra dictum eſt †. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc eſt non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea, quæ ſunt fidei, meritum fidei diminuit.

c. 9. to 5

q. præc. art. 9.

¶ 3. Præterea, Contrariorum contrariæ ſunt cauſæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei; ſiue ſit perſecutio cogentis ad recedendum à fide: ſiue etiam ſit ratio aliqua hoc perſuadens. Ergo ratio coadiuuans fidem diminuit meritum fidei.

SED contra eſt, quod primæ Petri tertio dicitur, Parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos reddere rationem de ea quæ in vobis eſt, fide & ſpe. Non autem ad hoc induceret Apoſtolus, ſi per hoc, meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit meritum fidei.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, actus fidei poteſt eſſe meritorius, in quantum ſubiacet voluntati, non ſolum quantum ad vſum, ſed etiam quantum ad aſſenſum. Ratio autem humana inducta ad ea, quæ ſunt fidei, dupliciter ſe poteſt habere ad voluntatem credentis. Vno quidem modo ſicut præcedens: puta cum aliquis aut tantum haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, niſi ratio humana induceretur: & ſic

art. præc.

Digitized by Google

ſic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam ſupra dictum eſt *, quod paſſio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuoſi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere, propter iudicium rationis, non propter paſſionem: ita credere debet homo ea quæ ſunt fidei, non propter rationem humanam, ſed propter auctoritatem diuinam. Alio modo ratio humana poteſt ſe habere ad voluntatem credentis conſequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, & ſuper ea excogitat & amplectitur, ſi quas rationes ad hoc inuenire poteſt. Et quantum ad hoc, ratio humana non excludit meritum fidei, ſed eſt ſignum maioris meriti. Sic etiam paſſio conſequens in virtutibus moralibus eſt ſignum promptioris voluntatis, vt ſupra dictum eſt *. Et hoc ſignificatur Ioan. 4. vbi Samaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt, Iam non propter tuam loquelam credimus.

* 1.2.q.24. ar.3.ad 1. & q.77. ar.6.ad 2

* 1.2 q.24. a.3.ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. loquitur in caſu illo, quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ ſunt fidei, niſi propter rationem inductam. Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quæ ſunt fidei, ex ſola auctoritate diuina, etiam ſi habeat rationem demonſtratiuam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod eſt Deum eſſe: non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad ſecundum dicendum, quod rationes, quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non ſunt demonſtrationes, quæ in viſionem intelligibilem, intellectum humanum reducere poſſunt: & ideo non deſinunt eſſe non apparentia, ſed remouent impedimenta fidei, oſtendendo non eſſe impoſſibile quod in fide proponitur. Vnde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. ſed rationes demonſtratiuæ inductæ ad ea quæ ſunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etſi diminuant rationem fidei, quia faciunt eſſe apparens id quod proponitur: non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas eſt prompta ad ea credendum, etiam ſi non appareant: & ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ repugnant fidei, ſiue in conſideratione hominis, ſiue in exteriori perſecutione, in tantum augent meritum fidei, in quantum oſtenditur voluntas magis prompta & firma in fide. Et ideo etiam martyres maius fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter perſecu

ſecutiones: & etiam ſapientes maius meritum fidei, habent, non recedentes à fide propter rationes Philoſophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conueniunt fidei, non ſemper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum, & ideo non ſemper diminuunt meritum fidei.

QVAESTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de exteriori fidei actu, qui eſt confeſsio.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum confeſsio ſit actus fidei?

¶ Secundo, vtrum confeſsio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem?

21 Art. I. *Vtrum confeſsio ſit actus fidei?*

4 d 17 q. 3. ar. 2. q. 3. & Rom. 10. le. 2. col. 1

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod confeſsio non ſit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diuerſas virtutes. Sed confeſsio pertinet ad pœnitentiam, cuius ponitur pars. Ergo non eſt actus fidei.

¶ 2. Præterea, Ad hoc, quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confuſionem. Vnde & Apoſtolus ad Epheſ. vlt. petit orari pro ſe, vt detur ſibi cum fiducia notum facere myſterium Euangelij. Sed non recedere à bono propter confuſionem vel timorem, pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias & timores. Ergo videtur quod confeſsio non ſit actus fidei, ſed magis fortitudinis vel conſtantiæ.

¶ 3. Præterea, Sicut per fidei feruorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius: ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda. Dicitur enim Gal. 5. quod fides per dilectionem operatur. Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confeſsio.

SED contra eſt, quod 2. ad Theſſ. 1. ſuper illud, Et opus fidei in virtute, dicit Gloſ. * id eſt, Confeſſionem, quæ proprie eſt opus fidei. *Gloſ. ord. ibid.*

RESPONDEO dicendum, quod actus exteriores, illius virtutis proprie ſunt actus, ad cuius fines ſecundum ſuas ſpecies referuntur: ſicut ieiunare ſecundum ſuam ſpeciem refertur ad finem abſtinentiæ, quæ eſt compeſcere carnem: & ideo eſt actus abſtinentiæ. Confeſsio autem eorum quæ ſunt fidei, ſecundum ſuam ſpeciem ordinatur, ſicut ad finem, ad id quod eſt fidei: ſecundum illud 2. ad Cor. 4. Habentes eumdem ſpiritum fidei, credimus, propter quod & loqui

Digitized by Google

loquimur. Exterior enim locutio ordinatur ad ſignificandum id quod in corde concipitur. Vnde ſicut conceptus interior eorum quæ ſunt fidei, eſt proprie fidei actus: ita etiam & exterior confeſsio.

Ad primum ergo dicendum, quod triplex eſt confeſsio, quæ in ſcripturis laudatur. Vna eſt confeſsio eorum, quæ ſunt fidei; & iſta eſt proprius actus fidei vtpote relata ad fidei finem, ſicut dictum eſt *. Alia eſt confeſsio gratiarum actionis, ſiue laudis: & iſta eſt actus latriæ. Ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod eſt finis latriæ. Tertia eſt confeſsio peccatorum: & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ eſt finis pœnitentiæ: vnde pertinet ad pœnitentiam. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod remouens prohibens non eſt cauſa per ſe, ſed per accidens: vt patet per Philoſophum in 8. Phyſic. * Vnde fortitudo, quæ remouet impedimentum confeſsionis fidei, ſcilicet timorem vel erubeſcentiam, non eſt propriè & per ſe cauſa confeſsionis, ſed quaſi per accidens. *text. 32. to. 2.*

Ad tertium dicendum, quod fides interior mediante dilectione cauſat omnes exteriores actus virtutum, mediantibus aliis virtutibus, imperando non eliciendo: ſed confeſsionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

Art. 2. *Vtrum confeſsio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod confeſsio fidei non ſit neceſſaria ad ſalutem. Illud enim videtur ad ſalutem ſufficere, per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei eſt coniunctio humanæ mentis ad veritatem diuinam: quod poteſt etiam eſſe ſine exteriori confeſsione. Ergo confeſsio fidei non eſt neceſſaria ad ſalutem. *22 3. d. 29. ar. 8. q. 2. ad 1. & q. 9. ar. 14. c. & Rom. 10. le 2. co. 1. fi. & c. 14 lect. 3. co. 2. fin.*

¶ 2. Præterea, Per exteriorem confeſsionem fidei homo fidem ſuam alij homini patefacit. Sed hoc non eſt neceſſarium niſi illis, qui habent alios in fide inſtruere. Ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confeſsionem.

¶ 3. Præterea, Illud quod poteſt vergere in ſcandalum & perturbationem aliorum, non eſt neceſſarium ad ſalutem. Dicit enim Apoſtolus primæ ad Corinth. 10. Sine offenſione eſtote Iudæis & Gentibus, & Eccleſię Dei. Sed per confeſsionem fidei quandoque ad perturbationem infideles prouocantur. Ergo confeſsio fidei non eſt neceſſaria ad ſalutem.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Rom. 10. Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem confeſsio fit ad ſalutem.

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem, cadunt ſub præceptis diuinæ legis. Confeſsio autem fidei cum ſit quoddam affirmatiuum, non poteſt cadere niſi ſub præcepto affirmatiuo. Vnde eodem modo eſt de neceſſariis ad ſalutem, quo modo poteſt cadere ſub præcepto affirmatiuo diuinæ legis. Præcepta autem affirmatiua, vt ſu-
* 2.q.71. pra dictum eſt *, non obligant ad ſemper, & ſi ſem-
ar.5.ad 3. per obligent: obligant autem pro loco & tempore,
& q.8. ſecundum alias circumſtantias debitas, ſecundum quas
ar.1.ad 2. oportet actum humanum limitari ad hoc, quod ſit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem, non ſemper, neque in quolibet loco eſt de neceſsitate ſalutis: ſed in aliquo loco & tempore, quando ſcilicet per omiſſionem huius confeſsionis ſubtraheretur honor debitus Deo, & etiam vtilitas proximis impendenda: puta ſi aliquis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non eſſet vera, vel alij per eius taciturnitatem auerterentur à fide: in huiuſmodi enim caſibus confeſsio fidei eſt de neceſsitate ſalutis.

Ad primum ergo dicendum, quod finis fidei, ſicut & aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui eſt amor Dei & proximi. Et ideo quando honor Dei vel vtilitas proximi hoc expoſcit, non debet eſſe contentus homo, vt per fidem ſuam ipſi veritati diuinæ coniungatur: ſed debet fidem exterius confiteri.

Ad ſecundum dicendum, quod in caſu neceſsitatis, vbi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem ſuam aliis propalare, vel ad inſtructionem aliorum fidelium, ſiue confirmationem; vel ad reprimendum infidelium inſultationem: ſed aliis temporibus inſtruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quod ſi turbatio infidelium oriatur de confeſsione fidei manifeſta abſque aliqua vtilitate fidei vel fidelium, non eſt laudabile in tali caſu fidem publice confiteri. Vnde Dominus dicit Matth. 7. Nolite ſanctum dare canibus, neque margaritas veſtras ſpargere ante porcos, ne conuerſi dirumpant vos. Sed ſi vtilitas fidei aliqua ſperetur, aut neceſsitas adſit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publice fidem confiteri. Vnde Matth. 15. dicitur, quod cum diſcipuli dixiſſent Domino, quod Phariſæi audito eius verbo, ſcandalizati ſunt, Dominus reſpondit, Sinite illos, ſcilicet turbari: cæci ſunt & duces cæcorum.

QVAE

QVAESTIO IV.

De ipſa fidei virtute, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ipſa fidei virtute. Et primo quidem de ipſa fide. Secundo, de habentibus fidem. Tertio, de cauſa fidei. Quarto, de effectibus eius.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, quid ſit fides.

¶ Secundo, in qua vi animæ ſit ſicut in ſubiecto.

¶ Tertio, vtrum forma eius ſit charitas?

¶ Quarto, vtrum eadem numero ſit fides formata & informis?

¶ Quinto, vtrum fides ſit virtus?

¶ Sexto vtrum ſit vna virtus?

¶ Septimo, de ordine eius ad alias virtutes.

¶ Octauo, de comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

Art. I. *Vtrum hæc ſit competens fidei definitio, fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium?* 28

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſit incompetens fidei definitio, quam Apoſtolus ponit ad Heb. 11. dicens, Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium. Nulla enim qualitas eſt ſubſtantia. Sed fides eſt qualitas, cum ſit virtus theologica, vt ſupra dictum eſt *. Ergo non eſt ſubſtantia. *1.3.q.46 ar.3.co. Et Ro.1. le.6. cor. 3. Et ad Hebr. 11. pr.*

¶ 2. Præterea, Diuerſarum virtutum diuerſa ſunt obiecta. Sed res ſperanda eſt obiectum ſpei. Non ergo debet poni in definitione fidei tanquam eius obiectum. ** p. 2. q. 62. ar. 3.*

¶ 3. Præterea, Fides magis perficitur per charitatem, quam per ſpem: quia charitas eſt forma fidei, vt infra * patebit. Magis ergo poni debuit in definitione fidei res diligenda, quam res ſperanda. **ar. 3. huius q.*

¶ 4. Præterea, Idem non debet poni in diuerſis generibus. Sed ſubſtantia & argumentum ſunt diuerſa genera non ſubalternatim poſita. Ergo inconuenienter fides dicitur eſſe ſubſtantia & argumentum. Inconuenienter ergo deſcribitur fides.

¶ 5. Præterea, Per argumentum veritas manifeſtatur eius, ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur eſſe apparens, cuius veritas eſt manifeſtata. Ergo videtur oppoſitum implicari in hoc, quod dicitur, argumentum non apparentium: quia argumentum facit rem prius non apparentem poſtea apparere. Ergo male dicitur, Rerum non apparentium. Inconuenienter ergo deſcribitur fides.

Digitized by Google

remus: vt patet per ea, quæ ſupra * de felicitate dicta ſunt. Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, ſecundum quod eſt obiectum fidei, deſignatur in hoc, quod dicitur argumentum non apparentium: & ſumitur argumentum pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero: vnde ipſa firma adhæſio intellectus ad veritatem fidei non apparentem, vocatur hic argumentum. Vnde alia littera habet, Conuictio, quia ſcilicet per auctoritatem diuinam intellectus credentis conuincitur ad aſſentiendum his, quæ non videt Si quis ergo in formam diffinitionis huiuſmodi verba reducere velit, poteſt dicere, quod fides eſt habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis: faciens intellectum aſſentire non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis diſtinguitur, quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim, quod dicitur Argumentum, diſtinguitur fides ab opinione, ſuſpicione & dubitatione, quæ non eſt adhæſio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur, Non apparentium, diſtinguitur fides à ſcientia & intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quod dicitur, Subſtantia ſperandarum rerum, diſtinguitur virtus fidei à fide communiter ſumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem ſperatam. Omnes autem aliæ diffinitiones quæcunque de fide dantur, explicationes ſunt huius, quam Apoſtolus ponit. Quod enim dicit Auguſtinus.* Fides eſt virtus qua creduntur quæ non videntur: & quod dicit Damaſcenus † quod fides eſt non inquiſitus conſenſus: & alij dicunt, quod fides eſt certitudo animi quædam de abſentibus ſupra opinionem, & infra ſcientiam: idem eſt ei quod Apoſtolus dicit, Argumentum non apparentium. Quod vero Dionyſius * dicit 7. cap. de diuin. nomin. quod fides eſt manens credentium fundamentum collocans eos in veritate, & in ipſis veritatem oſtendens; idem eſt ei quod dicitur, Subſtantia rerum ſperandarum.

1. 2. q. 4. art. 8.

tract. 40. in Ioan. à med. to. 9. Et li. 1. qq. eu. q. 39. to. 4.
† lib. 4. c. 12.
declinã- do ad fi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantia non ſumitur hic, ſecundum quod eſt genus generaliſſimum contra alia genera diuiſum: ſed ſecundum quod in quolibet genere inuenitur quędam ſimilitudo ſubſtantiæ, prout ſcilicet primum in quolibet genere continens in ſe alia virtute, dicitur eſſe ſubſtantia illorum.

Ad ſecundum dicendum, quod cum fides pertineat ad intellectum, ſecundum quod imperatur à vo-

luntate: oportet quod ordinetur ſicut ad finem ad obiecta illarum virtutum, quibus perficitur voluntas,
q. 18. a. 1. inter quas eſt ſpes, vt infra * patebit: & ideo in diffinitione fidei ponitur obiectum ſpei.

Ad tertium dicendum, quod dilectio poteſt eſſe & viſorum & non viſorum, præſentium & abſentium: & ideo res diligenda non ita proprie adaptatur fidei, ſicut res ſperanda, cum ſpes ſemper ſit abſentium, & non viſorum.

Ad quartum dicendum, quod ſubſtantia & argumentum, ſecundum quod in diffinitione fidei ponuntur, non important diuerſa genera fidei, neque diuerſos actus, ſed diuerſas habitudines vnius actus ad diuerſa obiecta, vt ex dictis patet *. (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod argumentum, quod ſumitur ex propriis principiis rei, facit rem eſſe apparentem. Sed argumentum, quod ſumitur ex auctoritate diuina, non facit rem in ſe eſſe apparentem: & tale argumentum ponitur in diffinitione fidei.

24 Art. 2. *Vtrum fides ſit in intellectu ſicut in ſubiecto?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod fides non ſit in intellectu ſicut in ſubiecto. Dicit enim Auguſt. * in lib. de prædeſt. ſanctorum, quod fides in credentium voluntate conſiſtit. Sed voluntas eſt alia potentia ab intellectu. Ergo fides non eſt in intellectu ſicut in ſubiecto. (c. 5. in fi. to. 7.)

¶ 2. Præterea, Aſſenſus fidei ad aliquid credendum prouenit ex voluntate Deo obediente. Tota ergo laus fidei ex obedientia eſſe videtur. Sed obedientia eſt in voluntate. Ergo & fides. Non ergo eſt in intellectu.

¶ 3. Præterea, Intellectus eſt vel ſpeculatiuus, vel practicus. Sed fides non eſt in intellectu ſpeculatiuo: cum nihil dicat de euitabili & fugiendo, vt dicitur in 3. de anima*. Non eſt ergo principium operationis. Fides autem eſt, quæ per dilectionem operatur, vt dicitur ad Gal. 5. Similiter etiam nec in intellectu practico, cuius obiectum eſt verum contingens factibile, vel agibile. Obiectum enim fidei eſt verum æternum, vt ex ſupra * dictis patet. Non ergo fides eſt in intellectu ſicut in ſubiecto. (* tex. 34. & 46. & 49 co. 2.) (q. 1. ar. 1. & q. 2. ar. 3. & 7.)

SED contra eſt, quod fidei ſuccedit viſio patriæ, ſecundum illud primæ ad Cor. 13. Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Sed viſio eſt in intellectu. Ergo & fides.

RESPONDEO dicendum, quod cum fides ſit quædam virtus, oportet quod actus eius ſit perfectus.

Ad-

Ad perfectionem autem actus, qui ex duobus actiuis principiis procedit, requiritur quod vtrumque actiuorum principiorum ſit perfectum. Non enim bene poteſt ſecari, niſi & ſecans habeat artem, & ſerra ſit bene diſpoſita ad ſecandum. Diſpoſitio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ, quæ ſe habent ad oppoſita, eſt habitus, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo oportet quod actus procedens ex duabus talibus potentiis ſit perfectus habitu aliquo præexiſtente in vtraque potentiarum. Dictum autem † eſt ſupra, quod credere eſt actus intellectus, ſecundum quod mouetur à voluntate ad aſſentiendum. Procedit autem huiuſmodi actus à voluntate & ab intellectu, quorum vtrumque natum eſt per habitum perfici, ſecundum prædicta. Et ideo oportet, quod tam in voluntate ſit aliquis habitus, quam in intellectu, ſi debeat actus fidei eſſe perfectus: ſicut etiam ad hoc quod actus concupiſcibilis ſit perfectus, oportet quod ſit habitus prudentiæ in ratione, & habitus temperantiæ in concupiſcibili. Credere autem immediate eſt actus intellectus: quia obiectum huius actus eſt verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo neceſſe eſt, quod fides, quæ eſt proprium principium huius actus, ſit in intellectu ſicut in ſubiecto.

1 2. q. 49. a. 3. & 4. q. 2. ar. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. fidem accipit pro actu fidei, qui dicitur conſiſtere in credentium voluntate: in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus aſſentit.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum oportet voluntatem eſſe promptam ad obediendum, ſed etiam intellectum eſſe bene diſpoſitum ad ſequendum imperium voluntatis: ſicut oportet concupiſcibilem eſſe bene diſpoſitam ad ſequendum imperium rationis. Et ideo non ſolum oportet eſſe habitum virtutis in voluntate imperante, ſed etiam in intellectu aſſentiente.

li. 1. c. 8. in me. c. 5. † lib. 3. ex text. 49. id colligunt nonnulli.

25

Ad tertium dicendum, quod fides eſt in intellectu ſpeculatiuo ſicut in ſubiecto, vt manifeſte patet ex fidei obiecto. Sed quia veritas prima, quæ eſt fidei obiectum, eſt finis omnium deſideriorum, & actionum noſtrarum, vt patet per Auguſtinum in primo de Trinitate ': inde eſt, quod per dilectionem operatur: ſicut etiam intellectus ſpeculatiuus extenſione fit practicus, vt dicitur in tertio de anima †.

Art. 3. *Vtrum charitas ſit forma fidei?*

inf. q. 2. art 8. Et 3. d. 22. q. 3 art 1 & d. 27. q. 2. ar. 4. q. 3. & ver. q. 14. art. 5. & ver. q 2. art. 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit forma fidei. Vnumquodque enim

Digitized by Google

ſortitur ſpeciem per ſuam formam. Eorum ergo, quæ ex oppoſito diuiduntur, ſicut diuerſæ ſpecies vnius generis, vnum non poteſt eſſe forma alterius. Sed fides & charitas diuiduntur ex oppoſito primæ ad Corinthios decimo tertio, ſicut diuerſæ ſpecies virtutis. Ergo charitas non poteſt eſſe forma fidei.

¶ 2. Præterea, Forma, & id cuius eſt forma, ſunt in eodem: quia ex his fit vnum ſimpliciter. Sed fides eſt in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non eſt forma fidei.

¶ 3. Præterea, Forma eſt principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur eſſe obedientia, quam charitas: ſecundum illud Rom. 1. Ad obediendum fidei in omnibus Gentibus. Ergo obedientia magis eſt forma fidei, quam charitas.

SED contra eſt, quod vnumquodque operatur per ſuam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis eſt fidei forma.

1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. a. 6.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſuperioribus * patet, actus voluntarij ſpeciem recipiunt à fine, qui eſt voluntatis obiectum. Id autem à quo aliquid ſpeciem ſortitur, ſe habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cuiuſlibet actus voluntarij forma quodammodo eſt finis, ad quem ordinatur: tum quia ex ipſo recipit formam: tum etiam quia modus actionis oportet quod reſpondeat proportionabiliter fini. Manifeſtum eſt autem ex prædictis *, quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod eſt bonum, ſicut ad finem. Hoc autem bonum quod eſt finis fidei, ſcilicet bonum diuinum, eſt proprium obiectum charitatis. Et ideo charitas † dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur & formatur.

ar. 1. huius q. & q. 2. ar. 1.

† Concil. Trid. ſeſ. 6. de iuſtific. c. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas dicitur eſſe forma fidei, in quantum informat actum ipſius. Nihil autem prohibet vnum actum à diuerſis habitibus informari: & ſecundum hoc ad diuerſas ſpecies reduci ordine quodam: vt ſupra dictum eſt *, cum de actibus humanis in communi ageretur.

1. 2. q. 18 ar. 6. et 7. & q. 56. art. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de forma intrinſeca. Sic autem charitas non eſt forma fidei, ſed prout informat actum eius, vt ſupra dictum eſt *.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipſa obedientia, & ſimiliter ſpes, & quæcumque alia virtus poſſet præcedere actum fidei, rationabiliter formatum

à chari-

Digitized by Google

à charitate, ſicut infra * patebit: & ideo ipſa charitas ponitur forma fidei. q.23.a.8.

Art. IV. *Vtrum fides informis poſſit fieri formata, vel è conuerſo?* 26

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod fides informis non fiat formata, nec è conuerſo: quia vt dicitur 1. ad Corinth. 13. Cum venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt. Sed fides informis imperfecta eſt reſpectu formatæ. Ergo adueniente fide formata, fides informis excluditur, vt non ſit vnus habitus numero. 3 d.23. q.3 ar.4. & 4. diſ. 17. q.2. ar.1 q.3. cor. & veri. q.14 a.7 & ad Ro.1.l.6. co 3. fin.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt mortuum, non fit viuum. Sed fides informis eſt mortua, ſecundum illud Iacobi 2. Fides ſine operibus mortua eſt. Ergo fides informis non poteſt fieri formata.

¶ 3. Præterea, Gratia Dei adueniens non habet minorem effectum in homine fideli, quam in infideli. Sed adueniens homini infideli, cauſat in eo habitum fidei. Ergo etiam adueniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, cauſat in eo alium habitum fidei.

¶ 4. Præterea, Sicut Boet. dicit, Accidentia alterari non poſſunt. Sed fides eſt quoddam accidens. Ergo non poteſt eadem fides quandoque eſſe formata, & quandoque informis.

SED contra eſt, quod Iacobi 2. Super illud, Fides ſine operibus mortua eſt, dicit * Gloſ. quibus reuiuiſcit. Ergo fides, quæ erat prius mortua & informis, fit formata & viuens. gloſſ. int. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuerunt diuerſæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod alius eſt habitus fidei formatæ & informis: ſed adueniente fide formata, tollitur fides informis. Et ſimiliter homine poſt fidem formatam peccante mortaliter ſuccedit alius habitus fidei informis, à Deo infuſus. Sed hoc non videtur eſſe conueniens, quod gratia adueniens homini aliquod Dei donum excludat: neque etiam, quod aliquod Dei donum homini infundatur, propter peccatum mortale. Et ideo alij dixerunt, quod ſunt quidem diuerſi habitus fidei formatæ & informis: ſed tamen adueniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis; ſed ſimul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur eſſe inconueniens, quod habitus fidei informis in habente fidem formatam, remaneat otioſus. Et ideo aliter dicendum, quod idem eſt habitus fidei formatæ & informis. Cuius ratio eſt, quia habitus diuerſificatur, ſecundum illud quod per

ſe

ſe ad habitum pertinet. Cum autem fides ſit perfectio intellectus, illud per ſe ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per ſe pertinet ad fidem: ita quod per hoc fidei habitus poſſit diuerſificari. Diſtinctio autem fidei formatæ & informis eſt, ſecundum id quod pertinet ad voluntatem, id eſt ſecundum charitatem: non autem ſecundum illud quod pertinet ad intellectum. Vnde fides formata & informis non ſunt diuerſi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apoſtoli eſt intelligendum quando imperfectio eſt de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod adueniente perfecto, imperfectum excludatur: ſicut adueniente aperta viſione, excluditur fides, de cuius ratione eſt, vt ſit non apparentium. Sed quando imperfectio non eſt de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum: ſicut pueritia non eſt de ratione hominis, & ideo idem numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non eſt de ratione perfectæ fidei, ſed per accidens ſe habet ad ipſam, vt dictum eſt*. Vnde ipſamet fides informis fit formata.

in corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod facit vitam animalis, eſt de ratione ipſius: quia eſt forma eſſentialis eius, ſcilicet anima: & ideo mortuum fieri viuum, non poteſt; ſed aliud ſpecie eſt, quod eſt mortuum, & quod eſt viuum. Sed id quod facit fidem eſſe formatam vel viuam, non eſt de eſſentia fidei, & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem non ſolum quando fides de nouo incipit eſſe in homine, ſed etiam quamdiu fides durat. Dictum eſt enim ſupra*, quod Deus ſemper operatur iuſtificationem hominis: ſicut ſol ſemper operatur illuminationem aëris. Vnde gratia non minus facit adueniens fideli, quam adueniens infideli: quia in vtroque operatur fidem: in vno quidem confirmando & perficiendo, in alio de nouo creando. Vel poteſt dici, quod hoc eſt per accidens, ſcilicet, propter diſpoſitionem ſubiecti, quod gratia non cauſat fidem in eo, qui habet: ſicut è contrario ſecundum peccatum mortale non tollit gratiam ab eo qui eam amiſit per peccatū mortale præcedens.

1.2. quæſt. 109. a. 1. & q. 113. & p.p. q. 104. a. 1.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipſa fides, ſed mutatur ſubiectum fidei, quod eſt anima: quod quandoque quidem habet fidem ſine charitate, quandoque autem cum charitate.

Art. 5.

Art. 5. Vtrum fides ſit virtus? 27

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod fides
non ſit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum. 1. 2. q. 65.
Nam virtus eſt, quæ bonum facit habentem: vt dicit art. 4 &
Philoſophus in 2. † Ethic. Sed fides ordinatur ad ve- 3. d. 23. q.
rum. Ergo fides non eſt virtus. 2. art. 4. q.

¶ 2. Præterea, Perfectior eſt virtus infuſa, quam 1. & q. 1.
acquiſita. Sed fides propter ſui imperfectionem non ar. 1. q. 2.
ponitur inter virtutes intellectuales acquiſitas, vt * pa- & ver. q.
tet per Philoſophum in ſexto Ethicor. Ergo multo 14. art. 3.
minus poteſt poni virtus infuſa. & 6.

¶ 3. Præterea, Fides formata & informis ſunt † c. 6. to. 5.
eiuſdem ſpeciei, vt † dictum eſt. Sed fides informis * c. 3. cir.
non eſt virtus, quia non habet connexionem cum aliis ca pr. 5.
virtutibus. Ergo nec fides formata eſt virtus. † ar. præc.

¶ 4. Præterea, Gratiæ gratis datæ, & fructus di-
ſtinguuntur à virtutibus. Sed fides enumeratur inter
gratias gratis datas 1. ad Corint. 12. & ſimiliter inter
fructus, ad Galat. 5. Ergo fides non eſt virtus.

SED contra eſt, quod homo per virtutes iuſtifica-
tur. Nam iuſtitia eſt tota virtus, vt dicitur in * 5. c. 1. to. 5.
Ethic. Sed per fidem homo iuſtificatur, ſecundum il-
lud ad Rom. 5. Iuſtificati ergo ex fide, pacem habe-
mus, &c. Ergo fides eſt virtus.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * præ- 1. 2. q. 55.
dictis patet, virtus humana eſt, per quam actus hu- a. 3. & 4.
manus redditur bonus. Vnde quicumque habitus eſt
ſemper principium boni actus, poteſt dici virtus hu-
mana. Talis autem habitus eſt fides formata. Cum
enim credere ſit actus intellectus aſſentientis vero,
ex imperio voluntatis, ad hoc quod iſte actus ſit
perfectus, duo requiruntur: quorum vnum eſt, vt
infallibiliter intellectus tendat in ſuum bonum,
quod eſt verum: aliud autem eſt, vt infallibiliter
ordinetur ad vltimum finem, propter quem volun-
tas aſſentit vero. Et vtrumque inuenitur in actu fi-
dei formatæ. Nam ex ratione ipſius fidei eſt, quod
intellectus ſemper feratur in verum: quia fidei non
poteſt ſubeſſe falſum, vt ſupra * habitum eſt. Ex cha- q. 1. ar. 3.
ritate autem, quæ format fidem, habet anima quod
infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum: &
ideo fides formata eſt virtus. Fides autem informis
non eſt virtus: quia etſi actus fidei informis habeat
perfectionem debitam ex parte intellectus, non ta-
men habet perfectionem debitam ex parte volun-
tatis. Sicut etiam ſi temperantia eſſet in concupi- * 1. 2. q. 58.
ſcibili, & prudentia non eſſet in rationali, temperan- a. 4. & q.
tia non eſſet virtus, vt ſupra * dictum eſt: quia ad 65. ar. 1.
actum

actum temperantiæ requiritur & actus rationis, & actus concupiſcibilis, ſicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis & actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſum verum eſt bonum intellectus, cum ſit eius perfectio: & ideo in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam: ſed vlterius in quantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum, ſecundum quod eſt voluntatis obiectum.

Ad ſecundum dicendum, quod fides, de qua Philoſophus loquitur, innititur rationi humanæ, non ex neceſsitate concludenti, cui poteſt ſubeſſe falſum: & ideo talis fides non eſt virtus. Sed fides, de qua loquimur, innititur veritati diuinæ, quæ eſt infallibilis: & ita non poteſt ei ſubeſſe falſum. Et ideo talis fides poteſt eſſe virtus.

Ad tertium dicendum, quod fides formata & informis non differunt ſpecie, ſicut in diuerſis ſpeciebus exiſtentes: differunt autem ſicut perfectum & imperfectum in eadem ſpecie: vnde fides informis cum ſit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis. Nam virtus eſt perfectio quædam, vt dicitur
te.17. & 18. co. 2. in 7. * phyſic.

Ad quartum dicendum, quod quidam ponunt, quod fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas, eſt fides informis. Sed hoc non conuenienter dicitur: quia gratiæ gratis datæ, quæ ibi enumerantur, non ſunt communes omnibus membris Eccleſiæ. Vnde Apoſtolus ibi dicit, Diuiſiones gratiarum ſunt. Et
**gl. interlinearis, ibid.* iterum, Alij datur hoc, alij datur illud. Fides autem informis eſt communis omnibus membris Eccleſiæ: quia informitas non eſt de ſubſtantia eius, ſecundum
28
quod eſt donum gratuitum. Vnde dicendum eſt, quod
3. d. 23. q. 2. ar. 6. q. 2 Et 4. d. 1 q. 2. ar. 2. q. 5. co. Et ver. q. 14. a. 12. ſumitur ibi pro aliqua fidei excellentia, ſicut pro conſtantia fidei, vt dicit * Gloſ. Vel pro ſermone fidei. Fides autem ponitur fructus, ſecundum quod habet aliquam delectationem in ſuo actu, ratione certitudinis. Vnde ad Galat. 5. vbi enumerantur fructus, exponitur fides, de inuiſibilibus certitudo.

Art. 6. *Vtrum fides ſit vna virtus?*

Et Ro. 5. l. 5. fi. & lc. 5. co. 2. Et 2. Cor 4. co 1. fi. AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit vna fides. Sicut enim fides eſt donum Dei, vt dicitur ad Epheſ. 5. ita etiam ſapientia & ſcientia inter dona Dei computantur, vt patet Iſa. 11. Sed ſapientia & ſcientia differunt per hoc, quod ſapientia
** cap. 19. tom. 3.* eſt de æternis, ſcientia vero de temporalibus: vt patet per * Aug. 13. de Trin. Cum ergo fides ſit de æternis,

& de quibuſdam temporalibus, videtur quod non
na fides, ſed diſtinguatur in partes.

2. Præterea, Confeſsio eſt actus fidei, vt ſupra * q. 3. a. 1.
um eſt. Sed non eſt vna & eadem confeſsio fidei
d omnes. Nam quod nos confitemur factum, an-
i Patres confitebantur futurum, vt patet Iſa. 7.
e virgo concipiet. Ergo non eſt vna fides.

3. Præterea, Fides eſt communis omnibus fide-
Chriſti. Sed vnum accidens non poteſt eſſe in di-
is ſubiectis. Ergo non poteſt eſſe vna fides om-
n.

E D contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. 4.
Dominus, vna fides.

ESPONDEO dicendum, quod fides ſi ſuma-
pro habitu, dupliciter poteſt conſiderari. Vno
o ex parte obiecti: & ſic eſt vna fides. Obie-
enim formale fidei eſt veritas prima, cui etiam
rendo credimus quæcumque ſub fide continen-
Alio modo ex parte ſubiecti: & ſic fides diuerſi- †q 1. a. 1.
ur, ſecundum quod eſt diuerſorum. Manifeſtum
utem, quod fides, ſicut & quilibet alius habitus,
rmali ratione obiecti habet ſpeciem, ſed ex ſub-
indiuiduatur: & ideo ſi fides ſumatur pro habi-
o credimus, ſic fides eſt vna ſpecie, & differens
ro in diuerſis. Si vero ſumatur pro eo quod
tur: ſic etiam eſt vna fides, quia idem eſt, quod
nibus creditur: etſi ſint diuerſa credibilia, quæ
uniter omnes credunt, tamen omnia reducun-
d vnum.

primum ergo dicendum, quod temporalia,
in fide proponuntur, non pertinent ad obiectum
, niſi in ordine ad aliquod æternum, quod eſt
as prima: ſicut ſupra dictum eſt †. Et ideo fi-
na eſt de temporalibus & æternis. Secus autem
e ſapientia & ſcientia, quæ conſiderant tempo-
& æterna ſecundum proprias rationes vtro-
que.

ſecundum dicendum, quod illa differentia præ-
& futuri non contingit ex aliqua diuerſitate rei
æ, ſed ex diuerſa habitudine credentium ad
rem creditam, vt etiam ſupra * habitum eſt.

tertium dicendum, quod illa ratio procedit de
itate fidei ſecundum numerum.

Margin notes: 1. 2. q. 103. a. 4. & q. 07. a 1. ad 1. / 29 / 1 2. q. 6. a. 6. & 3. d. 23. q 2 a. 5. et veri. q. 14. art. 2. cor. col 2. pr. & ad 1. & 2. & a. 3. ad 4. / * Sup. illud Luc. 12. eſt gl. Amb. in c. cuius titulus eſt de exēplo quo mortis metus excludit. in fin. illius. c. 5.

Art. 7. *Vtrum fides ſit prima inter virtutes?*

ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod fi-
s non ſit prima inter virtutes. Dicitur enim
12. * in Gloſſ. ſuper illud, Dico vobis amicis
meis,

meis, quod fortitudo eſt fidei fundamentum. Sed fundamentum eſt prius eo, cuius eſt fundamentum. Ergo fides non eſt prima virtus.

Eſt Caſ. ſup. illud ſpera in Domino. Pſal. 36. ¶ 2. Præterea, Quædam Gloſſ. dicit ſuper illum † Pſalmum, Noli æmulari, quod ſpes introducit ad fidem. Spes autem eſt virtus quædam, vt infra * dicetur. Ergo fides non eſt prima virtutum.

* *q. 17. a. 1.* † *q. 2. ar. 1. & a. 2. huius q. ad 2.* ¶ 3. Præterea, Supra † dictum eſt, quod intellectus credentis inclinatur ad aſſentiendum his, quæ ſunt fidei, ex obedientia ad Deum. Sed obedientia eſt etiam quædam virtus. Non ergo fides eſt prima virtus.

* *eſt Aug. de fide, et operib. c. 10. to. 4.* † *art. 3. huius q.* ¶ 4. Præterea, Fides informis non eſt fundamentum, ſed fides formata, ſicut in * Gloſſ. dicitur 1. ad Cor. 13. Formatur autem fides per charitatem, vt ſupra † dictum eſt, Ergo fides à charitate habet, quod ſit fundamentum. Charitas ergo eſt magis fundamentum, quam fides: nam fundamentum eſt prima pars ædificii: & ita videtur quod ſit prior fide.

¶ 5. Præterea, Secundum ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis, quem perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides: ſicut cauſa, quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem. Non ergo fides eſt prima virtutum.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebr. 11. quod fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum. Sed ſubſtantia habet rationem primi. Ergo fides eſt prima inter virtutes.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid poteſt eſſe prius altero dupliciter. Vno modo per ſe: alio modo per accidens. Per ſe quidem inter omnes virtutes prima eſt fides. Cum enim in agibilibus finis ſit principium, vt ſupra * dictum eſt; neceſſe eſt virtu-

* *1. 2. q. 34. a. 4. ad 1. & q. 13. ar. 3.* tes Theologicas, quarum obiectum eſt vltimus finis, eſſe priores cæteris virtutibus. Ipſe autem vltimus finis oportet quod prius ſit in intellectu, quam in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid, niſi prout eſt in intellectu apprehenſum. Vnde cum vltimus finis ſit quidem in voluntate per ſpem & charitatem, in intellectu autem per fidem; neceſſe eſt, quod fides ſit prima inter omnes virtutes: quia naturalis cognitio non poteſt attingere ad Deum, ſecundum quod eſt obiectum beatitudinis, prout tendit in ipſum ſpes & charitas. Sed per accidens poteſt aliqua virtus eſſe prior fide: cauſa enim per accidens eſt per accidens prior. Remouere autem prohibens

* *te. 32. t. 2.* pertinet ad cauſam per accidens, vt patet per * Philoſ.

Digitized by Google

in 8 Phyſicor. Et ſecundum hoc aliquæ virtutes ſunt dici per accidens priores fide, in quantum re- uent impedimenta credendi: ſicut fortitudo re- iet inordinatum timorem impedientem fidem: nilitas autem ſuperbiam, per quam intellectus re- at ſe ſubmittere veritati fidei. Et idem poteſt di- e aliquibus aliis virtutibus, quamuis non ſint veræ ates, niſi præſuppoſita fide, vt patet per * Auguſt. ib. contra Iulianum. Vnde patet reſponſio ad num. *l. 4. c. 3. to. 7.*

d ſecundum dicendum, quod ſpes non poteſt vni- ſaliter introducere ad fidem. Non enim poteſt haberi de æterna beatitudine, niſi credatur poſſi- quia impoſſibile non cadit ſub ſpe, vt ex ſupra * is patet. Sed ex ſpe aliquis introduci poteſt ad , quod perſeueret in fide, vel quod fidei firmiter æreat: & ſecundum hoc dicitur ſpes introducere idem. *1. 2. q. 40. ar. 1.*

d tertium dicendum, quod obedientia dupliciter tur. Quandoque enim importat inclinationem intatis ad implendum diuina mandata: & ſic eſt ſpecialis virtus, ſed generaliter includitur in ni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt ſub ceptis legis diuinæ, vt ſupra * dictum eſt: & hoc do ad fidem requiritur obedientia. Alio modo eſt accipi obedientia, ſecundum quod importat inationem, quantum ad implendum mandata, ſe- dum quod habent rationem debiti: & ſic obedien- ſt ſpecialis virtus & pars iuſtitiæ: reddit enim riori debitum, obediendo ſibi. Et hoc modo obe- tia ſequitur fidem, per quam manifeſtatur homi- quod Deus ſit ſuperior, cui debeat obedire. *1. 2. quaſt. 100. a. 2.*

d quartum dicendum, quod ad rationem funda- ti, non ſolum requiritur quod ſit primum, ſed m, quod ſit aliis partibus ædificij connexum. enim eſſet fundamentum, niſi ei aliæ partes ficij cohærerent. Connexio autem ſpiritualis ædi- eſt per charitatem: ſecundum illud Coloſſ. 3. er omnia charitatem habere, quæ eſt vinculum fectionis. Et ideo fides ſine charitate fundamen- eſſe non poteſt: nec tamen oportet quod chari- ſit prior fide.

d quintum dicendum, quod actus voluntatis xigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis itate informatus: ſed talis actus præſupponit m, quia non poteſt voluntas perfecto amore in m tendere, niſi intellectus rectam fidem habeat a ipſum.

Art. 8.

30 Art. 8. *Vtrum fides ſit certior ſcientia, & aliis virtutibus intellectualibus?*

3.d.23.q.2.ar.2.q.3.et 3.cō-tra g.154 cor.1.fi. & con.3. fi.& ver. q.10.ar.12.ad 15. & 10.4. le.5.fin.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod fides non ſit certior ſcientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: vnde videtur illud eſſe certius, quod minus poteſt habere de dubitatione: ſicut eſt albius, quod eſt nigro impermiſtius. Sed intellectus & ſcientia, & etiam ſapientia non habent dubitationem circa ea quorum ſunt. Credens autem interdum poteſt pati motum dubitationis, & dubitare de his quæ ſunt fidei. Ergo fides non eſt certior virtutibus intellectualibus.

¶ 2. Præterea, Viſio eſt certior auditu. Sed fides eſt ex auditu, vt dicitur ad Rom. 10. cap. In intellectu autem, & ſcientia, & ſapientia includitur quædam intellectualis viſio. Ergo certior eſt ſcientia vel intellectus, quam fides.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquid eſt perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tanto eſt certius. Sed intellectus eſt perfectior fide: quia per fidem ad intellectum peruenitur, ſecundum illud Iſa. 7. c. Niſi credideritis, non intelligetis: ſecundum aliam literam. Et * Auguſt. dicit etiam de ſcientia, 14. de Trinitate, quod per ſcientiam roboratur fides. Ergo videtur, quod certior ſit ſcientia, vel intellectus, quam fides.

c.1. à medio.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Theſ. 2. cap. Cum accepiſſetis à nobis verbum auditus, ſcilicet per fidem: accepiſtis id non vt verbum hominum, ſed ſicut vere eſt verbum Dei Sed nihil certius verbo Dei. Ergo ſcientia non eſt certior fide, nec aliquid aliud.

1.2.q.57. a 4 ad 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, virtutum intellectualium duæ ſunt circa contingentia, ſcilicet prudentia & ars, quibus præfertur fides in certitudine, ratione ſuæ materiæ: quia eſt de æternis, quæ non contingit aliter ſe habere. Tres autem reliquæ intellectuales virtutes, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus ſunt de neceſſariis, vt ſupra * dictum eſt. Sed ſciendum eſt, quod ſapientia, & ſcientia, & intellectus dupliciter dicuntur. Vno modo, ſecundum quod ponuntur virtutes intellectuales à Philoſopho in 6. * Ethic. Alio modo, ſecundum quod ponuntur dona ſpiritus ſancti. Primo modo dicendum eſt, quod certitudo poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ex cauſa certitudinis: & ſic dicitur eſſe certius illud, quod habet

** q.57.a.2.ad 3.*

** c.3. & 6. & 7. to.5.*

Digitized by Google

bet certiorem cauſam: & hoc modo fides eſt certior tribus prædictis: quia fides innititur veritati diuinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo poteſt conſiderari certitudo ex parte ſubiecti: & ſic dicitur eſſe certius, quod plenius conſequitur intellectus hominis: & per hunc modum quia ea quæ ſunt fidei, ſunt ſupra intellectum hominis, non autem ea quæ ſubſunt tribus prædictis: ideo ex hac parte fides eſt minus certa. Sed quia vnumquodque iudicatur, ſimpliciter quidem ſecundum cauſam ſuam; ſecundum autem diſpoſitionem, quæ ex parte ſubiecti eſt, iudicatur ſecundum quid: inde eſt, quod fides eſt ſimpliciter certior; ſed alia ſunt certiora ſecundum quid, ſcilicet quoad nos. Similiter autem, ſi accipiantur tria prædicta, ſecundum quod ſunt dona præſentis vitæ, cooperantur ad fidem, ſicut ad principium, quod præſupponunt: vnde etiam ſecundum hoc fides eſt eis certior.

Ad primum ergo dicendum, quod illa dubitatio non eſt ex parte cauſæ fidei: ſed quo ad nos: in quantum non plene aſſequimur per intellectum ea quæ ſunt fidei.

Ad ſecundum dicendum, quod cæteris paribus, viſio eſt certior auditu: ſed ſi ille à quo auditur, multum excedit viſum videntis, ſic certior eſt auditus quam viſus. Sicut aliquis paruæ ſcientiæ magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo ſcientifico, quam de eo, quod ſibi ſecundum ſuam rationem videtur. Et multo magis homo certior eſt de eo, quod audit à Deo qui falli non poteſt, quam de eo quod videt propria ratione, quæ falli poteſt.

Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus & ſcientiæ, excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifeſtationem: non tamen quantum ad certiorem inhæſionem: quia tota certitudo intellectus, vel ſcientiæ, ſecundum quod ſunt dona, procedit à certitudine fidei: ſicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod ſcientia, & ſapientia, & intellectus, ſunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit à certitudine, & à veritate Dei, cui innititur fides.

QVAESTIO V.

De habentibus fidem, in qua quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de habentibus fidem.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo,

¶ Primo, vtrum Angelus, aut homo in prima ſui conditione habuerit fidem?

¶ Secundo vtrum dæmones habeant fidem?

¶ Tertio, vtrum hæretici errantes in vno articulo fidei, habeant fidem de aliis articulis?

¶ Quarto, vtrum fidem habentium, vnus alio habeat maiorem fidem?

31 Art. I. *Vtrum Angelus, aut homo in prima ſui conditione habuerit fidem?*

Sup. q.2. ar.7. cor. & 39 q. 1. a.3. ad 5.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod Angelus, aut homo in ſua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de ſancto Victore in ſuis ſententiis, quod quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum & quæ in Deo ſunt, videre non valet. Sed Angelus in ſtatu ſuæ primæ conditionis ante confirmationem, vel lapſum habuit oculum contemplationis apertum. Videbat enim res in verbo, vt Auguſtinus dicit in 2. † ſuper Gen. ad litteram. Et ſimiliter primus homo in ſtatu innocentiæ videtur habuiſſe oculum contemplationis apertum. Dicit enim * Hugo de ſancto Victore, in ſuis ſententiis, quod nouit homo in primo ſtatu Creatorem ſuum, non ea cognitione, qua foris auditu ſolo percipitur, ſed ea quæ intus per inſpirationem miniſtratur: non ea qua Deus modo à credentibus abſens fide quæritur, ſed ea, qua per præſentiam contemplationis manifeſtius cernebatur. Ergo homo, vel Angelus in ſtatu primæ conditionis fidem non habuit.

† c.8. t.4.

lib. 1. de ſacr. par. 6. c. 14.

¶ 2. Præterea, Cognitio fidei eſt ænigmatica, & obſcura, ſecundum illud 1. ad Cor. 13. cap Nunc videmus per ſpeculum in ænigmate. Sed in ſtatu primæ conditionis non fuit aliqua obſcuritas, neque in homine, neque in Angelo: quia tenebroſitas eſt pœna peccati. Ergo fides in ſtatu primæ conditionis eſſe non potuit, neque in homine, neque in Angelo.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit ad Rom. 10. cap. quod fides eſt ex auditu, auditus autem per verbum Dei. Sed hoc locum non habuit in primo ſtatu angelicæ conditionis, aut humanæ. Non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in ſtatu illo non erat neque in homine, neque in Angelo.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Hebr. 11. cap. Accedentem ad Deum oportet credere. Sed Angelus, & homo in ſui prima conditione erant in ſtatu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt, quod in Angelis ante confirmationem, & lapſum, & in

& in homine ante peccatum, non fuit fides propter manifeſtam contemplationem, quæ tunc erat de rebus diuinis. Sed cum fides ſit argumentum non apparentium, ſecundum Apoſtolum, & per fidem credantur ea quæ non videntur, vt * Auguſt. dicit: illa ſola manifeſtatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel viſum id, de quo principaliter eſt fides. Principale autem obiectum fidei eſt veritas prima, cuius viſio beatos facit, & fidei ſuccedit. Cum ergo angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem, qua Deus per eſſentiam videtur: manifeſtum eſt, quod non habuit ſic manifeſtam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei. Vnde quod non habuerit fidem, hoc eſſe non potuit, niſi quia penitus ei erat ignotum id, de quo eſt fides. Et ſi homo, & angelus fuerunt creati in puris naturalibus, vt quidam dicunt, forte poſſet teneri, quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei eſt ſupra naturalem cognitionem de Deo, non ſolum hominis, ſed etiam angeli. Sed quia in primo iam * diximus, quod homo & angelus creati ſunt cum dono gratiæ: ideo neceſſe eſt dicere, quod per gratiam acceptam, & nondum conſummatam fuerit in eis inchoatio quædam ſperatæ beatitudinis: quæ quidem inchoatur in voluntate per ſpem, & charitatem, ſed in intellectu per fidem, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo neceſſe eſt dicere, quod angelus ante confirmationem habuit fidem, & ſimiliter homo ante peccatum. Sed tamen conſiderandum eſt, quod in obiecto fidei, eſt aliquid quaſi formale: ſcilicet veritas prima ſuper omnem naturalem cognitionem creaturæ exiſtens; & aliquod materiale, ſicut id, cui aſſentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum communiter, fides eſt in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati. Sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, quædam ſunt credita ab vno, quæ ſunt manifeſte ſcita ab alio, etiam in ſtatu præſenti, vt ſupra * dictum eſt. Et ſecundum hoc etiam poteſt dici, quod angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum quædam de diuinis myſteriis, manifeſta cognitione cognouerunt, quæ nunc non poſſumus cognoſcere, niſi credendo.

Tract. 40 in Io. a med. tc. 9 & l. 2. q. euang. q. 39. in pr. tom. 4.

1. 2. q. 62. a. 3. & q. 95. ar. 1.

q. 4. ar. 7.

q. 1. a. 5. & q. 2. a. 4. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis dicta Hugonis de ſancto Victore magiſtralia ſint, & robur

bur auctoritatis habeant: tamen poteſt dici, quod contemplatio, quæ tollit neceſsitatem fidei, eſt contemplatio patriæ, qua ſupernaturalis veritas per eſſentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum: ſed eorum contemplatio erat altior, quam noſtra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum plura manifeſte cognoſcere poterant de diuinis effectibus, & myſteriis, quam nos poſſumus. Vnde non inerat eis fides, qua ita quæreretur Deus abſens, ſicut à nobis quæritur. Erat enim eis magis præſens per lumen ſapientiæ, quam ſit nobis, licet nec eis eſſet ita præſens, ſicut eſt beatis per lumen gloriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod in ſtatu primæ conditionis hominis, vel angeli, non erat obſcuritas culpæ vel pœnæ: inerat tamen intellectui hominis, & angeli quædam obſcuritas naturalis, ſecundum quod omnis creatura tenebra eſt, comparata immenſitati diuini luminis: & talis obſcuritas ſufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quod in ſtatu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, ſed à Deo interius inſpirante, ſicut & Prophetæ audiebant: ſecundum illud Pſal. 84. Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.

32

Art. 2. *Vtrum in dæmonibus ſit fides?*

3.d.76. ar.7.co. Et 3.d.23. quæſt.3. ar.2.q.1. & ver.q. 14.ar.9. ad.3. **c.5. in fin.to.7.* *† p.p.q. 64.ar.2. ad 5.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in dæmonibus non ſit fides. Dicit enim Auguſtinus in libro de * prædeſtinatione ſanctorum, quod fides conſiſtit in credentium voluntate. Hæc autem voluntas bona eſt, qua quis vult credere Deo. Cum ergo in dæmonibus non ſit aliqua voluntas deliberata bona, vt in primo dictum eſt †: videtur quod in dæmonibus non ſit fides.

¶ 2. Præterea, Fides eſt quoddam donum diuinæ gratiæ, ſecundum illud Epheſ 2. Gratia eſtis ſaluati per fidem: donum enim Dei eſt. Sed dæmones dona gratuita amiſerunt per peccatum, vt dicitur in Gloſſ. ſuper illud Oſee 3. Ipſi reſpiciunt ad deos alienos, & diligunt vinacia vuarum. Ergo fides in dæmonibus poſt peccatum non remanſit.

tract.89. in Ioan. ante me. tom.9.

¶ 3. Præterea, Infidelitas videtur eſſe grauius inter peccata, vt patet per Auguſtinum * ſuper illud Ioan. 15. Si non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent: nunc autem excuſationem non habent de peccato ſuo. Sed in quibuſdam hominibus eſt peccatum infidelitatis. Si ergo fides

fides eſſet in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum eſſet grauius peccato dæmonum: quod videtur eſſe inconueniens. Non ergo fides eſt in dæmonibus.

SED contra eſt, quod dicitur Iacob. 2. Dæmones credunt & contremiſcunt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, Intellectus credentis aſſentit rei creditæ: non quia ipſam videat, vel ſecundum ſe, vel per reſolutionem ad prima principia per ſe viſa: ſed quia conuincitur per auctoritatem diuinam aſſentire his quæ non videt, & propter imperium voluntatis mouentis intellectum, & obedientis Deo. Quod autem voluntas moueat intellectum ad aſſentiendum, poteſt contingere ex duobus. Vno modo, ex ordine voluntatis ad bonum: & ſic credere eſt actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus conuincitur ad hoc, quod iudicet eſſe credendum his, quæ dicuntur, licet non conuincatur per euidentiam rei. Sicut ſi aliquis Propheta prænuntiaret in ſermone Domini aliquid futurum, & adhiberet ſignum, mortuum ſuſcitando: ex hoc ſigno conuinceretur intellectus videntis; vt cognoſceret manifeſte hoc dici à Deo, qui non mentitur; licet illud futurum quod prædicitur, in ſe euidens non eſſet: vnde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum eſt ergo, quod in fidelibus Chriſti audatur fides, ſecundum primum modum: & ſecundum hoc non eſt in dæmonibus, ſed ſolum ſecundo modo. Vident enim multa manifeſta indicia, ex uibus percipiunt doctrinam Eccleſiæ à Deo eſſe: uamuis ipſi res ipſas, quas Eccleſia docet, non videant, puta Deum eſſe trinum & vnum, vel aliquid uiuſmodi.

q. 2. ar. 1. & q. 1. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmonum fides t quodammodo coacta ex ſignorum euidentia: & eo non pertinet ad laudem voluntatis ipſorum, uod credunt.

Ad ſecundum dicendum, quod fides, quæ eſt donm gratiæ, inclinat hominem ad credendum, ſendum aliquem affectum boni, etiam ſi ſit informis. de fides, quæ eſt in dæmonibus, non eſt donum tiæ: ſed magis coguntur ad credendum ex perſpiitate naturalis intellectus.

d tertium dicendum, quod hoc ipſum dæmous diſplicet, quod ſigna fidei ſunt tam euitia, vt per ea credere compellantur. Et ideo nullo malitia eorum minuitur per hoc, quod lunt.

Digitized by Google

33 Art. 3. *Vtrum qui diſcredit vnum articulum fidei, poßit habere fidem informem de aliis articulis?*

3 d 23. quol. 3. ar. 3. q. 1. & v. r. q. 14. a. 10. ad 10. & quol. 6 q. 4. art. 1.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod hæreticus qui diſcredit vnum articulum fidei, poſsit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici eſt potentior, quam intellectus catholici. Sed intellectus catholici indiget adiuuari ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur, quod nec hæretici aliquos articulos fidei credere poſsint ſine dono fidei informis.

¶ 2. Præterea, Sicut ſub fide continentur multi articuli fidei, ita ſub vna ſcientia: puta Geometria, continentur multæ concluſiones. Sed homo aliquis poteſt habere ſcientiam Geometriæ circa quaſdam Geometricas concluſiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis poteſt habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

¶ 3. Præterea, Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei: ita etiam ad ſeruanda mandata legis. Sed homo poteſt eſſe obediens circa quædam mandata, & non circa alia. Ergo poteſt habere fidem circa quoſdam articulos, & non circa alios.

SED contra, Sicut peccatum mortale contrariatur charitati: ita diſcredere vnum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine poſt vnum peccatum mortale. Ergo neque fides poſtquam diſcredit vnum articulum fidei.

RESPONDEO dicendum, quod in hæretico diſcredente vnum articulum fidei, non manet fides, neque formata, neque informis. Cuius ratio eſt: quia ſpecies cuiuſlibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua ſublata, ſpecies habitus remanere non poteſt. Formale autem obiectum fidei eſt veritas prima, ſecundum quod manifeſtatur in Scripturis ſacris, & doctrina Eccleſiæ, quæ procedit ex veritate prima. Vnde quicumque non inhæret ſicut infallibili, & diuinæ regulæ, doctrinæ Eccleſiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis ſacris manifeſtata, ille non habet habitum fidei: ſed ea quæ ſunt fidei, alio modo tenet, quam per fidem: ſicut ſi aliquis teneat mente aliquam concluſionem, non cognoſcens medium illius demonſtrationis, manifeſtum eſt quod non habet eius ſcientiam, ſed opinionem ſolum. Manifeſtum eſt autem, quod ille qui inhæret doctrinæ Eccleſiæ, tamquam infallibili regulæ, omnibus aſſentit, quæ Eccleſia docet: alioquin ſi de his quæ Eccleſia docet, quæ vult te-

nent,

Digitized by Google

net; & quæ non vult, non tenet, non iam inhæret Eccleſiæ doctrinæ, ſicut infallibili regulæ, ſed propriæ voluntati. Et ſic manifeſtum eſt, quod hæreticus qui pertinaciter diſcredit vnum articulum fidei, non eſt paratus ſequi in omnibus doctrinam Eccleſiæ. Si enim non pertinaciter, iam non eſt hæreticus; ſed ſolum errans. Vnde manifeſtum eſt, quod talis hæreticus circa vnum articulum, fidem non habet de aliis articulis, ſed opinionem quamdam ſecundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo, ſicut tenet eos fidelis, ſcilicet ſimpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adiuuari per habitum fidei. Sed tenet ea quæ ſunt fidei, propria voluntate, & iudicio.

Ad ſecundum dicendum, quod in diuerſis concluſionibus vnius ſcientiæ ſunt diuerſa media, per quæ probantur, quorum vnum poteſt cognoſci ſine alio. Et ideo homo poteſt ſcire quaſdam concluſiones vnius ſcientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides, propter vnum medium, ſcilicet propter veritatem primam propoſitam nobis in Scripturis ſecundum doctrinam Eccleſiæ intelligentis ſane: & ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quod diuerſa præcepta legis poſſunt referri, vel ad diuerſa motiua proxima, & ſic vnum ſine alio ſeruari poteſt: vel ad vnum motiuum primum, quod eſt perfecte obedire Deo, à quo decidit quicumque vnum præceptum tranſgreditur: ſecundum illud Iacobi 2. Qui offendit in vno, factus eſt omnium reus.

Art. 4. *Vtrum fides poſſit eſſe maior in vno quam in alio?* 34

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod fides non poſſit eſſe maior in vno, quam in alio. Quantitas enim habitus attenditur ſecundum obiecta. Sed quicumque habet fidem, credit omnia quæ ſunt fidei: quia qui deficit ab vno, totaliter amittit fidem, vt ſupra dictum eſt *. Ergo videtur, quod fides non poſſit eſſe maior in vno, quam in alio. 3. d. 25. q. 2. ar. 2. q. 1. art. præc.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ſunt in ſummo, non recipiunt magis neque minus. Sed ratio fidei eſt in ſummo: requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati ſuper omnia. Ergo fides non recipit maius & minus.

¶ 3. Præterea, Ita ſe habet fides in cognitione

gratuita, ſicut intellectus principiorum in cognitione
naturali: eo quod articuli fidei ſunt prima principia
gratuitæ cognitionis, vt ex dictis * patet. Sed intel-
q.1. ar 7. lectus principiorum æqualiter inuenitur in omnibus
hominibus. Ergo & fides æqualiter inuenitur in om-
nibus fidelibus.

SED contra, Vbicumque inuenitur paruum & ma-
gnum, ibi inuenitur maius & minus. Sed in fide in-
uenitur magnum & paruum. Dicit enim Dominus Pe-
tro Matt. 14. Modicæ fidei quare dubitaſti? Et mu-
lieri dixit Matt. 15. Mulier magna eſt fides tua. Ergo
fides poteſt eſſe maior in vno, quam in alio.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra di-
1 2.q.52. ctum eſt *, quantitas habitus ex duobus attendi po-
art.1. & teſt: vno modo ex obiecto; alio modo ſecundum
2. & q.1 participationem ſubiecti. Obiectum autem fidei po-
12.a.4. teſt dupliciter conſiderari: vno modo, ſecundum
formalem rationem; alio modo, ſecundum ea quæ
materialiter credenda proponuntur. Formale autem
obiectum fidei, eſt vnum & ſimplex, ſcilicet veritas
q.1. ar.1. prima, vt ſupra dictum eſt *. Vnde ex hac parte fides
q.4. ar.6 non diuerſificatur in credentibus, ſed eſt vna ſpecie
in omnibus, vt ſupra dictum eſt *. Sed ea, quæ ma-
terialiter credenda proponuntur, ſunt plura, & poſſunt
accipi vel magis vel minus explicite: & ſecundum
hoc poteſt vnus homo plura explicite credere, quam
alius; & ſic in vno poteſt eſſe maior fides, ſecundum
maiorem fidei explicationem. Si vero conſideretur
fides, ſecundum participationem ſubiecti, hoc contin-
git dupliciter. Nam actus fidei procedit & ex intelle-
q.4.ar.2 ctu, & ex voluntate, vt ſupra dictum eſt *. Poteſt
& q.2.a. ergo fides in aliquo dici maior: vno modo, ex par-
1. & 2. te intellectus, propter maiorem certitudinem & fir-
mitatem; alio modo, ex parte voluntatis, propter
maiorem promptitudinem, ſeu deuotionem, vel con-
fidentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui pertina-
citer diſcredit aliquid eorum, quæ ſub fide continen-
tur, non habet habitum fidei, quem tamen habet ille
qui non explicite credit omnia, ſed paratus eſt om-
nia credere. Et ſecundum hoc, ex parte obiecti vnus
habet maiorem fidem, quam alius, in quantum plura
explicite credit, vt dictum eſt *.

in corp. Ad ſecundum dicendum, quod de ratione fidei eſt,
art. vt veritas prima omnibus præferatur: ſed tamen eo-
rum qui eam omnibus præferunt, quidam certius, &
deuotius ſe ei ſubiiciunt, quam alij: & ſecundum hoc
fides eſt maior in vno, quam in alio.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod intellectus principiorum conſequitur ipſam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus inuenitur. Sed fides conſequitur donum gratiæ, quod non eſt æqualiter in omnibus, vt ſupra dictum eſt *: vnde non eſt eadem ratio. Et tamen ſecundum maiorem capacitatem intellectus, vnus magis, vel minus cognoſcit veritatem principiorum, quam alius.

1.2. quaſ. 112. a 4.

QVAESTIO VI.

De cauſa fidei, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa fidei.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum fides ſit homini infuſa à Deo?

¶ Secundo, vtrum fides informis ſit donum Dei?

Art. I. *Vtrum fides ſit homini à Deo infuſa?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod fides non ſit homini infuſa à Deo. Dicit enim * Aug. 14. de Trinit. quod per ſcientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur, & roboratur. Sed ea quæ per ſcientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquiſita eſſe, quam infuſa. Ergo fides non videtur in nobis eſſe ex infuſione diuina.

¶ 2. Præterea, Illud ad quod homo pertingit audiendo & videndo, videtur eſſe ab homine acquiſitum. Sed homo pertingit ad credendum, & videndo miracula, & audiendo fidei doctrinam. Dicitur enim Ioan. 4. Cognouit pater, quia illa hora erat, in qua dixit ei Ieſus, Filius tuus viuit: & credidit ipſe, & domus eius tota. Et Rom. 10. dicitur, quod fides eſt ex auditu. Ergo fides habetur ab homine tamquam acquiſita.

35
3. cont. c. 154. prin. et ver. q. 18. ar. 3. co. Et op. 1. c. 31. & Eph. 2. lect. 3. co. 1. fin.
** lib. 14. c. 1. à medio, to. 3.*

¶ 3. Præterea, Illud quod conſiſtit in hominis voluntate, ab homine poteſt acquiri. Sed fides conſiſtit in credentium voluntate, vt * Aug. dicit in lib. de Prædeſtinatione ſanctorum. Ergo fides poteſt eſſe ab homine acquiſita.

c. 5. in fi. to. 7.

SED contra eſt, quod dicitur ad Epheſ. 2. Gratia eſtis ſaluati per fidem, & non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei eſt.

RESPONDEO dicendum, quod ad fidem duo requiruntur. Quorum vnum eſt, vt homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc, quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem, quod ad fidem requiritur, eſt aſſenſus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, neceſſe eſt quod fides ſit à Deo. Ea enim quæ ſunt fidei, excedunt rationem humanam: vnde non cadunt in

Clem 1. §. ad hoc de ſum. trin. & fide cath.

cognitionem hominis, niſi Deo reuelante; ſed quibuſdam quidem reuelantur immediate à Deo, ſicut ſunt reuelata Apoſtolis & Prophetis: quibuſdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores: ſecundum illud Rom. 10. Quomodo prædicabunt, niſi mittantur?

Quantum vero ad ſecundũ, ſcilicet ad aſſenſum hominis in ea quæ ſunt fidei, poteſt conſiderari duplex cauſa. Vna quidem exterius inducens, ſicut miraculum viſum, vel perſuaſio hominis inducentis ad fidem, quorum neutrum eſt ſufficiens cauſa. Videntium enim vnum & idem miraculum, & audientium eamdem prædicationem quidam credunt, & quidam non credunt: & ideo oportet ponere aliam cauſam interiorem, quæ mouet hominem interius ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei. Hanc autem cauſam Pelagiani ponebant ſolum liberum arbitrium hominis. Et propter hoc dicebant, quod initium fidei eſt ex nobis, in quantum ſcilicet ex nobis eſt, quod parati ſumus ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei: ſed conſummatio fidei eſt à Deo, per quem nobis proponuntur ea, quæ credere debemus. Sed hoc eſt falſum: quia cum homo aſſentiendo his quæ ſunt fidei, eleuetur ſupra naturam ſuam, oportet quod hoc inſit ei ex ſupernaturali principio interius mouente, quod eſt Deus: & ideo fides quantum ad aſſenſum, qui eſt principalis actus fidei, eſt à Deo interius mouente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod per ſcientiam gignitur fides, & nutritur per modum exterioris perſuaſionis, quæ fit ab aliqua ſcientia: ſed principalis, & propria cauſa fidei eſt id quod interius mouet ad aſſentiendum.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ratio illa procedit de cauſa proponente exterius ea quæ ſunt fidei, vel perſuadente ad credendum vel verbo, vel facto.

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium conſiſtit: ſed oportet quod voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam ad hoc, quod eleuetur in ea quæ ſunt ſupra naturam, vt ſupra dictum eſt.

in cor. q. 2. ar. 3. 36 3. d. 23. q. 3. ar. 2. Et veri. q. 14. art. 7. cor. Et Ro. 8. lec. 3. col. 2.

Art. 2. Vtrum fides informis ſit donum Dei?

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod fides informis non ſit donum Dei. Dicitur enim Deut. 32. quod Dei perfecta ſunt opera. Fides autem informis eſt quoddam imperfectum. Ergo fides informis non eſt opus Dei.

§. 2. Præ-

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Sicut actus dicitur deformis propter hoc, quod caret debita forma: ita etiam fides dicitur informis propter hoc, quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non eſt à Deo, vt ſupra dictum eſt *. Ergo neque etiam fides informis eſt à Deo. *1.2.q.79. ar.1.ad2.*

¶ 3. Præterea, Quemcumque Deus ſanat, totaliter ſanat. Dicitur enim Ioan.7. Si circumciſionem accipit homo in ſabbato, vt non ſoluatur lex Moyſi, mihi indignamini, quia totum hominem ſanum feci in ſabbato. Sed per fidem homo ſanatur ab infidelitate. Quicumque ergo donum fidei à Deo accipit, ſimul ſanatur ab omnibus peccatis. Sed hoc non fit niſi per fidem formatam. Ergo ſola fides formata eſt donum Dei. Non ergo fides informis eſt à Deo.

SED contra eſt, quod quædam gloſſ. dicit primæ ad Corinth.13. quod fides quæ eſt ſine charitate, eſt donum Dei. Hæc autem eſt informis. Ergo fides informis eſt donum Dei.

RESPONDEO dicendum, quod informitas priuatio quædam eſt. Eſt autem conſiderandum, quod priuatio quandoque quidē pertinet ad rationem ſpeciei, quandoque autem non, ſed ſuperuenit rei iam habenti propriam ſpeciem: ſicut priuatio debitæ commenſurationis humorum, eſt de ratione ſpeciei ipſius ægritudinis; tenebroſitas autem non eſt de ratione ipſius diaphani, ſed ei ſuperuenit. Quia ergo cum aſſignatur cauſa alicuius rei, intelligitur aſſignari cauſa eius, ſecundum quod in propria ſpecie exiſtit; ideo quod non eſt cauſa priuationis, non poteſt dici eſſe cauſa illus rei, ad quam pertinet priuatio, ſicut exiſtens de ratione ſpeciei illius. Non enim poteſt dici cauſa ægritudinis, quod non eſt cauſa diſtemperantiæ humorum. Poteſt tamen dicit aliquid eſſe cauſa diaphani, quamuis non ſit cauſa obſcuritatis, quæ non eſt de ratione ſpeciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem ſpeciei ipſius fidei: cum fides dicatur informis, propter defectum cuiuſdam exterioris formæ, ſicut dictum eſt *. Et ideo illud eſt cauſa fidei informis, quod eſt cauſa fidei ſimpliciter dictæ. Hoc autem eſt Deus, vt dictum eſt †. Vnde relinquitur quod fides informis ſit donum Dei. *Concil. Trident. ſeſſ. 6. de iuſtificatione c.7.* **q.4. ar. 3. & 4. †art.præ.*

Ad primum ergo dicendum, quod fides informis etſi non ſit perfecta ſimpliciter perfectione virtutis, eſt tamen perfecta quadam perfectione, quæ ſufficit ad fidei rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod deformitas actus eſt de ratione ſpeciei ipſius actus, ſecundum quod eſt

1.2.q 71. ar.6. actus moralis, vt ſupra dictum eſt *. Dicitur enim actus deformis per priuationem formæ intrinſecæ, quæ eſt debita commenſuratio circumſtantiarum actus: & ideo non poteſt dici cauſa actus deformis Deus, qui non eſt cauſa deformitatis, licet ſit cauſa actus in quantum eſt actus.

Vel dicendum, quod deformitas non ſolum importat priuationem debitæ formæ, ſed etiam contrariam diſpoſitionem. Vnde deformitas ſe habet ad actum, ſicut falſitas ad fidem. Et ideo ſicut actus deformis non eſt à Deo, ita nec aliqua fides falſa: & ſicut fides informis eſt à Deo, ita etiam actus, qui ſunt boni ex genere, quamuis non ſint charitate formati, ſicut plerumque in peccatoribus contingit, ſunt à Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit à Deo fidem abſque charitate, non ſimpliciter ſanatur ab infidelitate, quia non remouetur culpa præcedentis infidelitatis: ſed ſanatur ſecundum quid, vt ſcilicet ceſſet à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis deſiſtat ab vno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non deſiſtit, propria iniquitate ſuggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo, quod credat: non tamen datur ei charitatis donum: ſicut etiam aliquibus abſque charitate datur donum prophetiæ, vel aliquid ſimile.

QVAESTIO VII.

De effectibus fidei, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectibus fidei. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum timor ſit effectus fidei?

¶ Secundo, vtrum purificatio cordis ſit effectus fidei?

Art. 1. *Vtrum timor ſit effectus fidei?*

37 AD primum ſic proceditur. Videtur, quod timor non ſit effectus fidei. Effectus enim non præcedit cauſam. Sed timor præcedit fidem. Dicitur enim Eccl. 2. Qui timetis Deum, credite illi. Ergo timor non eſt effectus fidei.

¶ 2. Præterea, Idem non eſt cauſa contrariorum, Sed timor, & ſpes ſunt contraria: vt ſupra dictum eſt *: fides autem generat ſpem, vt dicitur in Gloſ. * Matth. 1. Ergo non eſt cauſa timoris.

¶ 3. Præterea, Contrarium non eſt cauſa contrarij. Sed obiectum fidei eſt quoddam bonum, quod eſt veritas prima. Obiectum autem timoris eſt malum

* 1.2.q 23.ar.2.

* gloſ. interlin. ſuper illud, Abrahā genuit Iſaac.

vt,

Digitized by Google

vt ſupra dictum eſt †. Actus autem habent ſpeciem ex obiecto, ſecundum ſupra dicta *. Ergo fides non eſt cauſa timoris. † 1. 2. q. 4. ar. 1. * 1. 2. q. 18. ar. 2.

SED contra eſt, quod dicitur Iacob. 2. Dæmones credunt, & contremiſcunt.

RESPONDEO dicendum, quod timor eſt quidam motus appetitiuæ virtutis, vt ſupra dictum eſt *. Omnium autem appetitiuorum motuum principium eſt bonum, vel malum apprehenſum: vnde oportet quod timoris, & omnium appetitiuorum motuum ſit principium aliqua apprehenſio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehenſio de quibuſdam malis pœnalibus, quæ ſecundum diuinum iudicium inferuntur: & per hunc modum fides eſt cauſa timoris, quo quis timet à Deo puniri: qui timor eſt ſeruilis. Eſt etiam cauſa timoris filialis, quo quis timet ſeparari à Deo, vel quo quis refugit ſe Deo comparare, reuerendo ipſum, in quantum per fidem, hãc exiſtimationem habemus de Deo, quod ſit quoddam immenſum, & altiſsimum bonum, à quo ſeparari eſt peſsimum, & cui velle æquari eſt malum. Sed primi timoris, ſcilicet ſeruilis, eſt cauſa fides informis, ſed ſecundi timoris, ſcilicet filialis, eſt cauſa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere, & ei ſubiici. * 1. 2. q. 41. 2. & 3. & q. 41. 42. 43.

Ad primum ergo dicendum, quod timor Dei non poteſt vniuerſaliter præcedere fidem: quia ſi omnino eius ignorantiam haberemus, quantum ad præmia, vel pœnas, de quibus per fidem inſtruimur, nullo modo eum timeremus. Sed ſuppoſita fide de aliquibus articulis fidei, puta de excellentia diuina, ſequitur timor reuerentiæ: ex quo ſequitur vlterius, vt homo intellectum ſuum Deo ſubiiciat ad credendum omnia, quæ ſunt promiſſa à Deo. Vnde ibi ſequitur, Et non euacuabitur merces veſtra.

Ad ſecundum dicendum, quod idem ſecundum contraria poteſt eſſe contrariorum cauſa, non autem idem ſecundum idem. Fides autem generat ſpem, ſecundum quod facit nobis æſtimationem de præmiis, quæ Deus retribuit iuſtis. Eſt autem cauſa timoris, ſecundum quod facit nobis æſtimationem de pœnis, quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum, quod obiectum fidei primum & formale eſt bonum, quod eſt veritas prima: ſed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, puta quod malum ſit Deo non ſubiici, vel ab eo ſeparari, & quod peccatores pœnalia mala ſubſtinebunt à Deo: & ſecundum hoc, fides poteſt eſſe cauſa timoris.

Digitized by Google

38 Art. 2. *Vtrum purificatio cordis ſit effectus fidei?*

4. d. 14. q. 2. ar. 4. ad 3. & ver. q. 28. a. 1. ad 6.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod purificatio cordis non ſit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipue in affectu conſiſtit. Sed fides in intellectu eſt. Ergo fides non cauſat cordis purificationem.

¶ 2. Præterea, Illud quod cauſat cordis purificationem, non poteſt ſimul eſſe cum impuritate. Sed fides ſimul poteſt eſſe cum impuritate peccati: ſicut patet in illis, qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

¶ 3. Præterea, Si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maxime purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obſcuritate; cum ſit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

SED contra eſt, quod dicit Petrus Act. 15. Fide purificans corda eorum.

RESPONDEO dicendum, quod impuritas vniuſcuiuſque rei conſiſtit in hoc, quod rebus vilioribus immiſcetur. Non enim dicitur argentum eſſe impurum ex permiſtione auri, per quam melius redditur, ſed ex permiſtione plumbi, vel ſtanni. Manifeſtum eſt autem, quod rationalis creatura dignior eſt omnibus temporalibus, & corporalibus creaturis: & ideo impura redditur ex hoc, quod temporalibus ſe ſubiicit per amorem: à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum ſcilicet tendit in id quod eſt ſupra ſe, ſcilicet in Deum: in quo quidem motu primum principium eſt fides: Accedentem enim ad Deum oportet credere, vt dicitur Hebr. 11. Et ideo primum principium purificationis cordis eſt fides (qua purificatur impuritas erroris) quæ ſi perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem cauſat.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ ſunt in intellectu, ſunt principia eorum, quæ ſunt in affectu, in quantum ſcilicet bonum intellectum mouet affectum.

Ad ſecundum dicendum, quod fides etiam informis excludit quamdam impuritatem ſibi oppoſitam, ſcilicet impuritatem erroris: quæ contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhæret rebus ſe inferioribus, dum ſcilicet vult, ſecundum rationes rerum ſenſibilium metiri diuina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem ſecum compatitur: quia vniuerſa delicta operit charitas, vt dicitur Prouerb. 10.

Ad-

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod obſcuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, ſed magis ad naturalem defectum intellectus humani, ſecundum ſtatum præſentis vitæ.

QVAESTIO VIII.

De dono intellectus, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de dono intellectus, & ſcientiæ, quæ reſpondent virtuti fidei. ET CIRCA donum intellectus quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum intellectus ſit donum Spiritus ſancti?

¶ Secundo vtrum poſsit ſimul eſſe in eodẽ cum fide?

¶ Tertio, vtrum intellectus, qui eſt donum Spiritus ſancti, ſit ſpeculatiuus tantum, vel etiam practicus?

¶ Quarto, vtrum omnes qui ſunt in gratia, habeant donum intellectus?

¶ Quinto, vtrum hoc donum inueniatur in aliquibus abſque gratia?

¶ Sexto, quomodo ſe habeat donum intellectus ad alia dona.

¶ Septimo, de eo, quod reſpondet huic dono in beatitudinibus.

¶ Octauo, de eo, quod reſpondet ei in fructibus.

Art. 1. *Vtrum intellectus ſit donum Spiritus ſancti.* 39

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod intellectus non ſit donum Spiritus ſancti. Dona enim 3. d. 35
gratuita diſtinguuntur à donis naturalibus; ſuperadduntur enim eis. Sed intellectus eſt quidam habitus q. 2. ar. 2.
naturalis in anima, quo cognoſcuntur principia naturaliter nota, vt patet in 6. Ethic.* Ergo non debet q. 1. & ſa. 11. lec. 2. tol. 1. fin.
poni donum Spiritus ſancti. *c. 6. 10. 5.

¶ 2. Præterea, Dona diuina participantur à creaturis, ſecundum earum proportionem & modum, vt patet per Dionyſ. in lib. de diuin. nomi.† Sed modus humanæ naturæ eſt, vt non ſimpliciter veritatem cognoſcat, quod pertinet ad rationem intellectus; ſed diſcurſiue, quod eſt proprium rationis, vt patet per Dion. in 7. c. de diu. nomin.* Ergo cognitio diuina, quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis quam intellectus. † c. 4. parum à pr. *c. 7. inter pr. & med.

¶ 3. Præterea, In potentiis animæ intellectus contra voluntatem diuiditur, vt patet in 3. de anima †. Sed nullum donum Spiritus ſancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus ſancti debet dici intellectus. † tex. 43. tom. 2.

SED contra eſt, quod dicitur Iſa. 11. Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ, & intellectus.

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere, quaſi intus legere. Et hoc manifeſte patet conſiderantibus differentiam intellectus, & ſenſus. Nam cognitio ſenſitiua occupatur circa qualitates ſenſibiles exteriores: cognitio autem intellectiua penetrat vſque ad eſſentiam rei. Obiectum enim intellectus eſt quod quid eſt, vt dicitur in 3. de anima*. Sunt autem multa genera eorum, quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis, quaſi intrinſecus penetrare. Nam ſub accidentibus latet natura rei ſubſtantialis, ſub verbis latent ſignificata verborum, ſub ſimilitudinibus & figuris latet veritas figurata. Res enim intelligibiles ſunt quodammodo interiores reſpectu rerum ſenſibilium, quæ exterius ſentiuntur: & in cauſis latent effectus, & è conuerſo. Vnde reſpectu horum omnium poteſt dici intellectus. Si tamen cognitio hominis à ſenſu incipiat, quaſi ab exteriori: manifeſtum eſt, quod quando lumen intellectus eſt fortius, tanto poteſt magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale noſtri intellectus eſt finitæ virtutis, vnde vſque ad determinatum aliquid pertingere poteſt. Indiget ergo homo ſupernaturali lumine, vt vlterius penetret ad cognoſcendum quædam, quæ per lumen naturale cognoſcere non valet. Et illud lumen ſupernaturale homini datum, vocatur donum intellectus.

text. 26. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod per lumen naturale nobis inditum, tantum cognoſcuntur quædam principia communia, quæ ſunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem, vt ſupra dictum eſt*: neceſſe eſt quod homo vlterius pertingat ad quædam altiora. Et ad hoc requiritur donum intellectus.

q. 2. a. 3. & 1. 2. q. 3. a. 8. & q. 5. ar. 5

Ad ſecundum dicendum, quod diſcurſus rationis ſemper incipit ab intellectu, & terminatur ad intellectum. Ratiocinamur enim procedendo ex quibuſdam intellectis: & tunc rationis diſcurſus perficitur, quando ad hoc peruenimus, vt intelligamus id quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ, non procedit ex lumine naturæ, ſed ſuperadditur ei quaſi perficiens ipſum. Et ideo iſta ſuperadditio non dicitur ratio, ſed magis intellectus: quia ita ſe habet lumen ſuperadditum ad ea, quæ nobis ſupernaturaliter innoteſcunt, ſicut ſe habet lumen naturale ad ea quæ primordialiter cognoſcimus.

Ad

Ad tertium dicendum, quod voluntas nominat ſimpliciter appetitiuum motum abſque determinatione alicuius excellentiæ. Sed intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo ſupernaturale donum magis nominatur nomine intellectus, quam nomine voluntatis.

Art. 2. *Vtrum donum intellectus poſſit ſimul eſſe cum fide?* 40

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod donum intellectus non ſimul habeatur cum fide. Dicit enim Auguſt. in lib. 83. Quæſtionum *, quod id quod intelligitur, intelligentis comprehenſione finitur. Sed id quod creditur, non comprehenditur, ſecundum illud Apoſtoli ad Phil. 3. Non quia iam comprehenderim, aut quod perfectus ſim. Ergo videtur quod fides, & intellectus non poſſunt eſſe in eodem. *q. 15. to. 4.*

¶ 2. Præterea, Omne quod intelligitur intellectu, videtur naturaliter. Sed fides eſt de non apparentibus, vt ſupra dictum eſt *. Ergo fides non poteſt ſimul eſſe in eodem cum intellectu. *q. 1. ar. 4. & q. 4. art. 1.*

¶ 3. Præterea, Intellectus eſt certior quam ſcientia. Sed ſcientia & fides non poſſunt eſſe de eodem, vt ſupra dictum eſt *. Multo ergo minus intellectus & fides. *q. 1. ar. 4. & 5.*

SED contra eſt, quod Greg. † dicit in lib. Moralium, Videmus quod intellectus de auditis mentem illuſtrat. Sed aliquis habens fidem poteſt eſſe illuſtratus mente circa audita. Vnde dicitur Lucæ vlt. quod Dominus aperuit diſcipulis ſuis ſenſum, vt intelligerent ſcripturas. Ergo intellectus poteſt ſimul eſſe cum fide. *† lib. 1. c. 32. ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod hic duplici diſtinctione eſt opus, vna quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei diſtinguendum eſt, quod quædam per ſe, & directe cadunt ſub fide, quæ naturalem rationem excedunt, ſicut Deum eſſe trinum & vnum, filium Dei eſſe incarnatum. Quædam vero cadunt ſub fide, quaſi ordinata ad iſta, ſecundum aliquem modum, ſicut omnia, quæ in Scriptura diuina continentur. Ex parte vero intellectus diſtinguendum eſt, quod dupliciter dici poſſumus aliqua intelligere. Vno modo perfecte, quando ſcilicet pertingimus ad cognoſcendum eſſentiam rei intellectæ, & ipſam veritatem enuntiabilis intellecti, ſecundum quod in ſe eſt. Et hoc modo, ea quæ directe cadunt ſub fide, intelligere non poſſumus durante ſtatu fidei: ſed quædam alia ad fidem ordinata, etiam hoc modo intelligi poſſunt. Alio modo contin-

git

git aliquid intelligi imperfectè : quando ſcilicet ipſa eſſentia rei, vel veritas propoſitionis non cognoſcitur quid ſit, aut quomodo ſit : ſed tamen cognoſcimus quod ea quæ exterius apparent, veritati non contrariantur: inquãtum ſcilicet homo intelligit, quod propter ea quæ exterius apparent, non eſt recedendum ab his quæ ſunt fidei. Et ſecundum hoc nihil prohibet durante ſtatu fidei intelligere etiam ea, quæ per ſe ſub fide cadunt.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primæ tres rationes procedunt, ſecundum quod aliquid perfectè intelligitur. Vltima autem ratio procedit de intellectu eorum, quæ ordinantur ad fidem.

42 Art. 3. *Vtrum donum intellectus ſit ſpeculatiuum tantum, an etiam practicum?*

inf. ar. 6. cor. & ad 3. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod intellectus, qui ponitur donum Spiritus ſancti, non ſit practicus, ſed ſpeculatiuus tantum. Intellectus enim, vt Greg. * dicit in 1. Moralium, altiora quædam penetrat. Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non ſunt alta, ſed quædam infima, ſcilicet ſingularia, circa quæ ſunt actus. Ergo intellectus, qui ponitur donum, non eſt intellectus practicus.

** c. 32 ante med.*

¶ 2. Præterea, Intellectus, qui eſt donum, eſt dignius aliquid, quam intellectus, qui eſt virtus intellectualis. Sed intellectus qui eſt virtus intellectualis, eſt ſolum circa neceſſaria, vt patet per Philoſophum in 6. Ethicorum *. Ergo multo magis intellectus, qui eſt donum, eſt ſolum circa neceſſaria. Sed intellectus practicus non eſt circa neceſſaria, ſed circa contingentia aliter ſe habere, quæ opere humano fieri poſſunt. Ergo intellectus, qui eſt donum, non eſt intellectus practicus.

** c. 3. & 6. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Donum intellectus illuſtrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum eſt practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, vt ex ſupra dictis patet *. Ergo intellectus, qui eſt donum, non eſt intellectus practicus.

** 1. 2. q. 58. art. 2. & q. 71. art. 6. & q. 65. & 9.*

SED contra eſt, quod in Pſal. 110, dicitur, Intellectus bonus omnibus facientibus eum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, donum intellectus non ſolum ſe habet ad ea quæ primo, & principaliter cadunt ſub fide, ſed etiam ad omnia, quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem habent. Nam fides per dilectionem operatur, vt Apoſtolus dicit ad Galatas 5. Et ideo donum intellectus etiam ad

** ar. 1. huius qu.*

quædam

quædam operabilia ſe extendit: non quidem vt circa ea principaliter verſetur, ſed in quantum in agendis regulamur rationibus æternis: quibus conſpiciendis, & conſulendis, ſecundum Auguſtinum 12. de Trinit.* inhæret ſuperior ratio, quæ dono intellectus perficitur. *c. 7. in fi. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod operabilia humana, ſecundum quod in ſe conſiderantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem. Sed ſecundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, & ad finem beatitudinis diuinæ: ſic altitudinem habent, vt circa ea poſsit eſſe intellectus.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum pertinet ad dignitatem doni, quod eſt intellectus; quod intelligibilia æterna, vel neceſſaria conſiderat, non ſolum ſecundum quod in ſe ſunt, ſed etiam ſecundum quod ſunt regulæ quædam humanorum actuum: quia quanto virtus cognoſcitiua ad plura ſe extendit, tanto nobilior eſt.

Ad tertium dicendum, quod regula humanorum actuum eſt ratio humana, & lex æterna, vt ſupra dictum eſt*. Lex autem æterna excedit naturalem rationem: & ideo cognitio humanorum actuum, ſecundum quod regulatur à lege æterna, excedit naturalem rationem, & indiget ſupernaturali lumine doni Spiritus ſancti. *1. 2. q. 19. art. 3. & 4. & q. 71 ar. 6. et q. 91. & 95.*

Art. 4. *Vtrum donum intellectus inſit omnibus habentibus gratiam?* 42

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod donum intellectus non inſit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Greg. 2. Moral.* quod donum intellectus datur contra hebetudinem mentis. Sed multi habentes gratiam, adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non eſt in omnibus habentibus gratiam. *c. 36. ante med.*

¶ 2. Præterea, Inter ea quæ ad cognitionem pertinent, ſola fides videtur eſſe neceſſaria ad ſalutem; quia per fidem Chriſtus inhabitat in cordibus noſtris, vt dicitur ad Epheſ. 3. Sed non omnes habentes fidem, habent donum intellectus: immo qui credunt, debent orare vt intelligant: ſicut Auguſt. dicit in libro de Trinit. Ergo donum intellectus non eſt neceſſarium ad ſalutem. Non ergo eſt in omnibus habentibus gratiam.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam ſubtrahuntur. Sed gratia intellectus & aliorum donorum aliquando ſe vtiliter ſubtrahit. Quandoque enim

enim dum ſublimia intelligendo in elationem ſe animus erigit, in rebus imis & vilibus graui hebetudine pigreſcit: vt Gregor. * dicit in 2. Moral. Ergo donum intellectus non eſt in omnibus habentibus gratiam.

li. 2. Mor. c. 36. parum à me.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal 81. Neſcierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant. Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris: ſecundum illud Ioan. 8. Qui ſequitur me, non ambulat in tenebris. Ergo nullus habens gratiam, caret dono intellectus.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus habentibus gratiam, neceſſe eſt eſſe rectitudinem voluntatis: quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, vt * Auguſt. dicit. Voluntas autem non poteſt recte ordinari in bonum, niſi præexiſtente aliqua cognitione veritatis: quia obiectum voluntatis eſt bonum intellectum, vt dicitur in 3. † de anima. Sicut autem per donum charitatis Spiritus ſanctus ordinat voluntatem hominis, vt directe moueatur in bonum quoddam ſupernaturale: ita etiam per donum intellectus illuſtrat mentem hominis, vt cognoſcat veritatem quandam ſupernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo ſicut donum charitatis eſt in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

l. 1. retra. c. 22. circa fin. to. 1. † l. 3. text. 34. & 49. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui habentes gratiam gratum facientem, poſſunt hebetudinem pati circa aliqua, quæ ſunt præter neceſsitatem ſalutis. Sed circa ea, quæ ſunt de neceſsitate ſalutis, ſufficienter inſtruuntur à Spiritu ſancto; ſecundum illud primæ Ioan. 2. Vnctio eius docet vos de omnibus.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi non omnes habentes fidem, plene intelligant ea, quæ proponuntur credenda: intelligunt tamen ea eſſe credenda, & quod ab eis nullo modo eſt deuiandum.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus numquam ſe ſubtrahit ſanctis circa ea quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem: ſed circa alia interdum ſe ſubtrahit, vt non omnia ad liquidum per intellectum penetrare poſsint, ad hoc quod ſuperbiæ materia ſubtrahatur.

43 Art. 5. *Vtrum donum intellectus inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem?*

in Pſ. 118. concione 3. non procul à fin. to. 8.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod intellectus donum inueniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Auguſt. enim exponens illud * Pſal. 118. Concupiuit anima mea deſiderare iuſtifi-

iuſtificationes tuas: dicit, Præuolat intellectus. & tarde ſequitur humanus atque infirmus affectus. Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem eſt promptus affectus, propter charitatem. Ergo donum intellectus poteſt eſſe in his qui non habent gratiam gratum facientem.

¶ 2. Præterea, Danielis 3. dicitur, quod intelligentia opus eſt in viſione prophetica: & ita videtur quod prophetia non ſit ſine dono intellectus. Sed prophetia poteſt eſſe ſine gratia gratum faciente: vt patet Matth. 7. vbi dicentibus, In nomine tuo prophetauimus, reſpondetur, Numquam noui vos. Ergo donum intellectus poteſt eſſe ſine gratia gratum faciente.

¶ 3. Præterea, Donum intellectus reſpondet virtuti fidei: ſecundum illud Iſa. 7. ſecundum aliam litteram, Niſi credideritis, non intelligetis. Sed fides poteſt eſſe ſine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Ioan. 6. Omnis qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me. Sed per intellectum audita addiſcimus, vel penetramus, vt patet per Gregor. in primo Moralium *. Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Chriſtum: quod non eſt ſine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non eſt ſine gratia gratum faciente. *c. 32. ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, dona Spiritus ſancti perficiunt animam, ſecundum quod eſt bene mobilis à Spiritu ſancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis eſt bene mobilis à Spiritu ſancto. Huiuſmodi autem motus conſideratio in hoc eſt, quod homo apprehendat veritatem circa finem. Vnde niſi vſque ad hoc moueatur à Spiritu ſancto intellectus humanus, vt rectam æſtimationem de fine habeat, nondum conſecutus eſt donum intellectus, quantumcumque ex illuſtratione Spiritus ſancti alia quædam præambula cognoſcat. Rectam autem æſtimationem de vltimo fine non habet, niſi ille qui circa finem non errat, ſed ei firmiter inhæret tanquam optimo: quod eſt ſolum habentis gratiam gratum facientem. Sicut etiam in moralibus rectam æſtimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Vnde donum intellectus habet nullus ſine gratia gratum faciente. *1. 2. q. 68. ar. 1. et 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. * nominat intellectum quamcumque illuſtrationem intellectualem, quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, niſi vſque ad hoc mens hominis dedu *in Pſ. 118 conc 8. ro. 8.*

deducatur, vt rectam æſtimationem habeat homo circa finem.

Ad ſecundum dicendum, quod intelligentia quæ neceſſaria eſt ad prophetiam, eſt quædam illuſtratio mentis circa ea quæ prophetis reuelantur: non eſt autem illuſtratio mentis circa æſtimationem, rectam de vltimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quod fides importat ſolum aſſenſum ad ea quæ proponuntur: ſed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non poteſt eſſe circa finem, niſi in eo qui habet gratiam
in 10. ar. gratum facientem, vt dictum * eſt. Et ideo non eſt ſimilis ratio de intellectu & fide.

44 Art. 6. *Vtrum donum intellectus diſtinguatur ab aliis donis?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod donum intellectus non diſtinguatur ab aliis donis. Quorum enim oppoſita ſunt eadem, ipſa quoque ſunt eadem. Sed ſapientiæ opponitur ſtultitia, hebetudini intellectus præcipitationi conſilium, ignorantiæ ſcientia, vt
2. Mor. patet per * Greg, 2. Moralium. Non videntur autem
36. ante differre ſtultitia, hebetudo, ignorantia & præcipita-
med. tio. Ergo nec intellectus diſtinguitur ab aliis donis.

¶ 2. Præterea, Intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc ſibi proprium, quod eſt circa principia per ſe nota: Sed donum intellectus non eſt circa aliqua principia per ſe nota: quia ad ea quæ naturaliter per ſe cognoſcuntur, ſufficit naturalis habitus primorum principiorum. Ad ea vero, quæ ſupernaturalia ſunt, ſufficit fides: quia articuli fidei ſunt ſicut prima prin-
1. a. 7. cipia in ſupernaturali cognitione, ſicut dictum * eſt. Ergo donum intellectus non diſtinguitur ab aliis donis intellectualibus.

¶ 3. Præterea, Omnis cognitio intellectiua vel eſt ſpeculatiua, vel practica. Sed donum intellectus habet ſe ad vtrumque, vt dictum * eſt. Ergo non diſtingui-
Ar. 3. huius q. tur ab aliis donis intellectualibus, ſed omnes in ſe complectitur.

SED contra eſt, quod quæcumque connumerantur adinuicem, oportet ea eſſe aliquo modo abinuicem diſtincta: quia diſtinctio eſt principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, vt patet Iſaiæ 11. Ergo donum intellectus eſt diſtinctum ab aliis donis.

RESPONDEO dicendum, quod diſtinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, ſcilicet pietate, fortitudine, & timore, manifeſta eſt: quia donum intel-

intellectus pertinet ad vim cognoſcitiuam, illa vero tria pertinent ad vim appetitiuam. Sed differentia huius doni intellectus ad alia tria, ſcilicet ſapientiam, ſcientiam, & conſilium, quæ etiam ad vim cognoſcitiuam pertinent, non eſt adeo manifeſta. Videtur autem quibuſdam, quod donum intellectus diſtinguatur à dono ſcientiæ & conſilij, per hoc, quod illa duo pertineant ad practicam cognitionem, donum autem intellectus ad ſpeculatiuam. A dono vero ſapientiæ, quod etiam ad ſpeculatiuam cognitionem pertinet, diſtinguitur in hoc, quod ad ſapientiam pertinet iudicium: ad intellectum vero capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, ſeu penetratio ad intima eorum: & ſecundum hoc ſupra.* numerum donorum aſsignauimus. Sed diligenter intuenti donum intellectus, non ſolum ſe habet circa ſpeculanda, ſed etiam circa operanda, vt dictum † eſt. Et ſimiliter etiam donum ſcientiæ circa vtrumque ſe habet, vt infra* dicetur. Et ideo oportet aliter eorum diſtinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad ſupernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Fides autem eſt ex auditu, vt dicitur Roma. 10. Vnde oportet aliqua proponi homini ad credendum non ſicut viſa, ſed ſicut audita, quibus per fidem aſſentiat. Fides autem primo quidem & principaliter ſe habet ad veritatem primam, ſecundario ad quædam circa creaturas conſideranda: & vlterius ſe extendit etiam ad directionem humanorum operum, ſecundum quod per dilectionem operatur, vt ex dictis * patet. Sic ergo circa ea, quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte noſtra. Primo quidem, vt intellectu penetrentur vel capiantur: & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet vt de eis homo habeat iudicium rectum, vt æſtimet his eſſe inhærendum, & ab eorum oppoſitis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res diuinas, pertinet ad donum ſapientiæ: quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum ſcientiæ: quantum vero ad applicationem ad ſingularia opera, pertinet ad donum conſilij.

1.2 q.68. ar.4.

Ar.3. huius q.

** a. 3. q. ſequent.*

q.1. ar. 1. & 6. ad 1 & q.4.a. 2. ad 3. & a.3.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta differentia quatuor donorum manifeſte competit diſtinctioni eorum, quæ Gregor.* ponit eis eſſe oppoſita. Hebetudo enim acuitati opponitur: dicitur enim per ſimilitudinem intellectus acutus, quando poteſt penetrare ad intima eorum, quæ proponuntur. Vnde hebetudo mentis eſt, per quam mens ad intima penetrare non ſufficit. Stultus autem dicitur.

Loc. in arg.

Digitized by Google

tur ex hoc, quod peruerſe iudicat circa communem finem vitæ; & ideo proprie opponitur ſapientiæ, quæ facit rectum iudicium circa vniuerſalem cauſam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcumque particularia: & ideo opponitur ſcientiæ, per quam homo habet rectum iudicium circa particulares cauſas, ſcilicet circa creaturas. Præcipitatio vero manifeſte opponitur conſilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad ſecundum dicendum, quod donum intellectus eſt circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen, quam fides. Nam ad fidem pertinet eis aſſentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod donum intellectus pertinet ad vtramque cognitionem, ſcilicet ſpeculatiuam & practicam, non quantum ad iudicium, ſed quantum ad apprehenſionem, vt capiantur ea quæ dicuntur.

45 Art. 7. *Vtrum dono intellectus reſpondeat ſexta beatitudo, ſcilicet, Beati mundo corde, &c.*

1.2.q.94. a.3. co.ſ. & ad 1. & 3.d.34 q.1.ar.4. & 6. cor. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod dono intellectus non reſpondeat beatitudo ſexta, ſcilicet, Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt. Munditia enim cordis maxime videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, ſed magis ad vim intellectiuam. Ergo prædicta beatitudo non reſpondet dono intellectus.

¶ 2. Præterea, Act. 15. dicitur, Fide purificans corda eorum. Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad veritatem fidei, quam ad donum intellectus.

¶ 3. Præterea, Dona Spiritus ſancti perficiunt hominem in præſenti vita. Sed viſio Dei non pertinet ad vitam præſentem: ipſa enim beatos facit, vt ſupra* habitum eſt. Ergo ſexta beatitudo continens viſionem Dei, non pertinet ad donum intellectus.

1. 2. q 4. ar.8. SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib.† de ſerm. Domini in monte, Sexta operatio Spiritus ſancti, quæ eſt intellectus, conuenit mundis corde, qui purgato oculo poſſunt videre quod oculus non vidit. *† l.1.c.9. parum ante me. 1.4.*

RESPONDEO dicendum, quod in ſexta beatitudine, ſicut & in aliis, duo continentur. Vnum per modum meriti, ſcilicet munditia cordis: aliud per modum præmij, ſcilicet viſio Dei, vt ſupra * dictum eſt *1.2.q.69. a.2. & 4.*

Digitized by Google

eſt, Et vtrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Eſt enim duplex munditia. Vna quidem præambula & diſpoſitiua ad Dei viſionem, quæ eſt deputatio affectus ab inordinatis affectionibus. Et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes & dona, quæ pertinent ad vim appetitiuam. Alia vero munditia cordis eſt, quæ eſt quaſi completiua reſpectu viſionis diuinæ. Et hæc quidem eſt munditia mentis depuratæ à phantaſmatibus & erroribus: vt ſcilicet ea quæ de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantaſmatum, nec ſecundum hæreticas peruerſitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex eſt Dei viſio: vna quidem perfecta, per quam videtur Dei eſſentia. Alia vero imperfecta, per quam etſi non videamus de Deo quid eſt, videmus tamen quid non eſt; & tanto in hac vita Deum perfectius cognoſcimus, quanto magis intelligimus eum excedere quicquid intellectu comprehenditur. Et vtraque Dei viſio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus conſummatum, ſecundum quod erit in patria: ſecunda vero ad donum intellectus inchoatum, ſecundum quod habetur in via. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia. Tertia vero de perfecta Dei viſione. *in co. ar.
Dona autem & hic nos perficiunt ſecundum quamdam inchoationem, & in futuro implebuntur, vt ſupra*dictum eſt. *& q. 68. a.6. & q. 6. art. 2.*

Art. 8. *Vtrum in fructibus fides reſpondeat dono intellectus?* 46

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod in fructibus fides non reſpondeat dono intellectus. Intellectus enim eſt fructus fidei. Dicitur enim Iſa. 7. Niſi credideritis non intelligetis, ſecundum aliam litteram: vbi nos habemus, Si non credideritis, non permanebitis. Non ergo fides eſt fructus intellectus. *3. d. 34. q. 1. ar. 5. co fin.*

¶ 2. Præterea, Prius non eſt fructus poſterioris. Sed fides videtur eſſe prior intellectu: quia fides eſt fundamentum totius ſpiritualis ædificij, vt ſupra* dictum eſt. Ergo fides non eſt fructus intellectus. **q. 4. a. 1. & 7.*

¶ 3. Præterea, Plura ſunt dona pertinentia ad intellectum, quam pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum vnum pertinens ad intellectum, ſcilicet fides: omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur reſpondere intellectui, quam ſapientiæ, vel ſcientiæ, ſeu conſilio.

SED contra eſt, quod finis vniuſcuiuſque rei eſt fructus

fructus eius. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus. *Dicit enim Gloſſ. ad Galat. 5. quod fides eſt, quæ eſt fructus, & de inuiſibilibus certitudo. Ergo in fructibus, fides reſpondet dono intellectus.

Gl. interlinearis ibid.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra* dictum eſt, cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur vltima, & delectabilia, quæ in nobis proueniunt ex virtute Spiritus ſancti. Vltimum autem & delectabile habet rationem finis, qui eſt proprium obiectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod eſt vltimum, & delectabile in voluntate, ſit quodammodo fructus omnium aliorum, quæ pertinent ad alias potentias. Secundum hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam poteſt accipi duplex fructus: vnus quidem pertinens ad ſuam potentiam: alius autem quaſi vltimus pertinens ad voluntatem. Et ſecundum hoc dicendum eſt, quod dono intellectus reſpondet pro proprio fructu, fides, id eſt fidei certitudo: ſed pro vltimo fructu reſpondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

1.2.q.70. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus eſt fructus fidei, quæ eſt virtus. Sic autem non accipitur fides cum dicitur fructus, ſed pro quadam certitudine fidei, ad quam homo peruenit per donum intellectus.

Ad ſecundum dicendum, quod fides non poteſt vniuerſaliter præcedere intellectum. Non enim poſſet homo aſſentire credendo aliquibus propoſitis, niſi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus conſequitur fidem, quæ eſt virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem, ſequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quod cognitionis practicæ fructus non poteſt eſſe in ipſa: quia talis cognitio non ſcitur propter ſe, ſed propter aliud. Sed cognitio ſpeculatiua habet fructum in ſeipſa, ſcilicet certitudinem eorum, quorum eſt. Et ideo dono conſilij, quod pertinet ſolum ad cognitionem practicam, non reſpondet aliquis fructus proprius. Donis autem ſapientiæ intellectus & ſcientiæ, quæ poſſunt etiam ad ſpeculatiuam cognitionem pertinere, reſpondet ſolum vnus fructus, qui eſt certitudo ſignata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitiuam: quia ſicut iam dictum* eſt, ratio finis, qui importatur in nomine

in co. art.

nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitiuam, quam intellectiuam.

QVAESTIO IX.

De dono ſcientiæ, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de dono ſcientiæ. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ſcientia ſit donum?

¶ Secundo, vtrum ſit circa diuina?

¶ Tertio, vtrum ſit ſpeculatiua vel practica?

¶ Quarto, quæ beatitudo ei reſpondeat?

Art. I. *Vtrum ſcientia ſit donum?* 47

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſcientia non ſit donum. Dona enim Spiritus ſancti naturalem facultatem excedunt. Sed ſcientia importat effectum quemdam naturalis rationis. Dicit enim Philoſophus in primo Poſteriorum *, quod demonſtratio * eſt ſyllogiſmus faciens ſcire. Ergo ſcientia non eſt donum Spiritus ſancti. *Sup. q. 8. ar. 2. cor.* *te. 5. t. 2.*

¶ 3. Præterea, Dona Spiritus ſancti ſunt communia omnibus ſanctis, vt ſupra † dictum eſt. Sed Aug. 14. de Trinit. * dicit, quod ſcientia non pollent plurimi fideles, quamuis polleant ipſa fide. Ergo ſcientia non eſt donum. *1. 2. q. 68. a. 2. & a. 4. q. præc.* **c. 1. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Donum eſt perfectius virtute, vt ſupra * dictum eſt. Ergo vnum donum ſufficit ad perfectionem vnius virtutis. Sed virtuti fidei reſpondet donum intellectus, vt ſupra † dictum eſt. Ergo non reſpondet ei donum ſcientiæ. Nec apparet cui alij virtuti reſpondeat. Ergo cum dona ſint perfectiones virtutum, vt ſupra * dictum eſt, videtur quod ſcientia non ſit donum. ** 1. 2. q. 68. ar. 8.* *q. 8. ar. 2.* *1. 2. q. 68. a. 2. et 8.*

SED contra eſt, quod Iſa. 11. computatur inter ſeptem dona.

RESPONDEO dicendum, quod gratia eſt perfectior quam natura: vnde non deficit in his, in quibus homo per naturam perfici poteſt. Cum autem homo per naturalem rationem aſſentit ſecundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam. Primo quidem, quia capit eam. Secundo, quia de ea certum iudicium habet. Et ideo ad hoc, quod intellectus humanus perfecte aſſentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum vnum eſt, quod ſane capiat ea quæ proponuntur: quod pertinet ad donum intellectus, vt ſupra * dictum eſt. Aliud autem eſt, vt habeat certum & rectum iudicium de eis, diſcernendo ſcilicet credenda à non credendis: & ad hoc neceſſarium eſt donum ſcientiæ. *q. 9. ar. 6.*

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo cognitionis in diuerſis naturis inuenitur diuerſimodè, ſecundum diuerſam conditionem vniuſcuiuſque naturæ. Nam homo conſequitur certum iudicium de veritate per diſcurſum rationis: & ideo ſcientia humana ex ratione demonſtratiua acquiritur. Sed in Deo eſt certum iudicium veritatis abſque omni diſ-
p.p.q.14. curſu per ſimplicem intuitum, vt in primo dictum eſt*.
ar.7. Et ideo diuina ſcientia non eſt diſcurſiua vel ratiocinatiua: ſed abſoluta & ſimplex, cui ſimilis eſt ſcientia, quæ ponitur donum Spiritus ſancti, cum ſit quædam participata ſimilitudo ipſius.

Ad ſecundum dicendum, quod circa credenda duplex ſcientia poteſt haberi. Vna quidem, per quam homo ſcit quid credere debeat, diſcernens credenda à non credendis: & ſecundum hoc ſcientia eſt donum, & conuenit omnibus ſanctis. Alia vero eſt ſcientia circa credenda, per quam homo non ſolum ſcit quid credi debeat: ſed etiam ſcit fidem manifeſtare, & alios ad credendum inducere, & contradictores conuincere. Et iſta ſcientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non dantur omnibus, ſed quibuſdam. Vnde Aug. poſt
lib.14.de verba inducta, * ſubiungit, Aliud eſt ſcire tantum-
trs.c.1.à modo quod homo credere debeat, aliud ſcire quem-
med.to.3. admodum hoc ipſum quod creditur, & piis auribus opituletur, & contra impios defendatur.

Ad tertium dicendum, quod dona ſunt perfectiora virtutibus moralibus & intellectualibus: non ſunt autem perfectiora virtutibus theologicis, ſed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, ſicut ad finem. Et ideo non eſt inconueniens, ſi diuerſa dona ad vnam virtutem thologicam ordinentur.

48 Art. 2. *Vtrum ſcientia donum ſit circa res diuinas?*

3.d.35. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſcien-
q.2.a.3. tiæ donum ſit circa res diuinas. Dicit enim Aug.
q.1. 14.* de Trinit. quod per ſcientiam gignitur fides,
* cap.1.à nutritur, & roboratur. Sed fides eſt de rebus diuinis,
me.t.3. quia obiectum fidei eſt veritas prima, vt ſupra † ha-
† q.1.a.1. bitum eſt. Ergo & donum ſcientiæ eſt de rebus diuinis.

¶ 2. Præterea, Donum ſcientiæ eſt dignius, quam ſcientia acquiſita. Sed aliqua ſcientia acquiſita eſt circa res diuinas: ſicut ſcientia Metaphyſicæ. Ergo multo magis donum ſcientiæ eſt circa res diuinas.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur Rom. 1. Inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.

Si

Digitized by Google

Si ergo eſt ſcientia circa res creatas, videtur quod etiam ſit circa res diuinas.

SED contra eſt, quod Auguſtinus 14. * de Trinit. dicit, Rerum diuinarum ſcientia proprie ſapientia nuncupetur: humanarum autem proprie ſcientiæ nomen obtineat. c. 1. & l. 12. c. 14. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex ſua cauſa: & ideo ſecundum ordinem cauſarum, oportet eſſe ordinem iudiciorum. Sicut enim cauſa prima eſt cauſa ſecundæ, ita per cauſam primam iudicatur de cauſa ſecunda. De cauſa autem prima non poteſt iudicari per aliam cauſam. Et ideo iudicium quod fit per cauſam primam, eſt primum & perfectiſsimum. In his autem, in quibus aliquid eſt perfectiſsimum, nomen commune generis appropriatur his, quæ deficiunt à perfectiſsimo. Ipſi autem perfectiſsimo adaptatur aliud ſpeciale nomen, vt patet in Logicis. Nam in genere conuertibilium illud, quod ſignificat quod quid eſt, ſpeciali nomine diffinitio vocatur: quæ autem ab hoc deficiunt conuertibilia exiſtentia, nomen commune ſibi retinent, ſcilicet quod propria dicuntur. Quia ergo nomen ſcientiæ importat quamdam certitudinem iudicij, vt dictum * eſt, ſiquidem certitudo iudicij fit per altiſsimam cauſam, habet ſpeciale nomen, quod eſt ſapientia. Dicitur enim ſapiens in vnoquoque genere, qui nouit altiſsimam cauſam illius generis, per quam poteſt de omnibus iudicare. Simpliciter autem ſapiens dicitur, qui nouit altiſsimam cauſam ſimpliciter, ſcilicet Deum. Et ideo cognitio diuinarum rerum vocatur ſapientia: cognitio vero rerum humanarum vocatur ſcientia, quaſi communi nomine importante certitudinem iudicij appropriato ad iudicium, quod fit per cauſas ſecundas. Et ideo ſic accipiendo ſcientiæ nomen, ponitur donum diſtinctum à dono ſapientiæ. Vnde donum ſcientiæ eſt ſolum circa res humanas, vel ſolum circa res creatas. art. præ.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea, de quibus eſt fides, ſint res diuinæ & æternæ; tamen ipſa fides eſt quoddam temporale in animo credentis. Et ideo ſcire quid credendum ſit, pertinet ad donum ſcientiæ: ſcire autem ipſas res creditas ſecundum ſeipſas, per quamdam vnionem ad ipſas, pertinet ad donum ſapientiæ. Vnde donum ſapientiæ magis reſpondet charitati, quæ vnit mentem hominis Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit,

Digitized by Google

ſecundum quod communiter nomen ſcientiæ ſumitur. Sic autem ſcientia non ponitur ſpeciale donum, ſed ſecundum quod reſtringitur ad iudicium, quod fit per res creatas.

q.1. a.1. Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, quilibet cognoſcitiuus habitus formaliter quidem reſpicit medium, per quod aliquid cognoſcitur; materialiter autem id quod per medium cognoſcitur. Et quia id quod eſt formale, potius eſt: ideo illæ ſcientiæ, quæ ex principiis Mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum Mathematicis connumerantur, vtpote eis ſimiliores, licet quantum ad materiam magis conueniant cum naturali: & *te.10.t.2.* propter hoc dicitur in * ſecundo Phyſicorum, quod ſint magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoſcit, magis videtur hoc pertinere ad ſcientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad ſapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et è conuerſo, cum ſecundum res diuinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad ſapientiam, quam ad ſcientiam pertinet.

49 Art. 3. *Vtrum ſcientia donum ſit ſcientia practica?*

*inf.q.52. a.2 ad 2 et 3.d. 5. n.3.7.2. *c 1.4.pæ- rum à pr.t.3. † .1.mo- ral.c.32. à med.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſcientia quæ ponitur donum, ſit ſcientia practica. Dicit enim * Aug.12.de Trinit. quod actio, qua exterioribus rebus vtimur, ſcientiæ deputatur. Sed ſcientia, cui deputatur actio, eſt practica. Ergo ſcientia, quæ eſt donum, eſt ſcientia practica.

¶ 2. Præterea, Gregor. † dicit in 1. Moral. Nulla eſt ſcientia, ſi vtilitatem pietatis non habet: & valde inutilis eſt pietas, ſi ſcientiæ diſcretione caret. Ex qua auctoritate habetur, quod ſcientia dirigit pietatem. Sed hoc non poteſt competere ſcientiæ ſpeculatiuæ. Ergo ſcientia, quæ eſt donum, non eſt ſpeculatiua, ſed practica.

¶ 3. Præterea, Dona Spiritus ſancti non habentur *q.præ.ar. 5.& 1.2. q.68.* niſi à iuſtis, vt ſupra * habitum eſt. Sed ſcientia ſpeculatiua poteſt haberi etiam ab iniuſtis, ſecundum illud Iac.4 Scienti, bonum facere & non facienti, peccatum eſt illi. Ergo ſcientia, quæ eſt donum, non eſt ſpeculatiua, ſed practica.

c.32. ante med. SED contra eſt, quod Gregor dicit † in 1. Moral. Scientia in die ſuo conuiuium parat: quia in ventre mentis, ignorantiæ ieiunium ſuperat. Sed ignorantia non tollitur totaliter niſi per vtramque ſcientiam, ſcilicet & ſpeculatiuam & practicam. Ergo ſcientia, quæ eſt donum, eſt & ſpeculatiua & practica.

RESPON

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, donum ſcientiæ ordinatur, ſicut & donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo & principaliter in ſpeculatione conſiſtit, in quantum ſcilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima eſt etiam vltimus finis, propter quem operamur, inde etiam eſt, quod fides ad operationem ſe extendit: ſecundum illud Gal. 5. Fides per dilectionem operatur. Vnde etiam oportet quod donum ſcientiæ primo quidem & principaliter reſpiciat ſpeculationem, in quantum ſcilicet homo ſcit quid fide tenere debeat. Secundario autem ſe extendit etiam ad operationem, ſecundum quod per ſcientiam credibilium, & eorum quæ ad credibilia conſequuntur, dirigimur in agendis. *q. præced. ar. 8.*

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur de dono ſcientiæ, ſecundum quod ſe extendit ad operationem. Attribuitur enim ei actio, ſed non ſola, nec primo. Et hoc etiam modo dirigit pietatem. Vnde patet ſolutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum * eſt de dono intellectus, quod non quicumque intelligit, habet donum intellectus, ſed qui intelligit quaſi ex habitu gratiæ: ita etiam de dono ſcientiæ eſt intelligendum, quod illi ſoli donum ſcientiæ habeant, qui ex infuſione gratiæ rectum iudicium habent circa credenda & agenda: ita quod in nullo deuient à rectitudine iuſtitiæ. Et hæc eſt ſcientia ſanctorum, de qua dicitur Sap. 10. Iuſtum deduxit Dominus per vias rectas: & dedit illi ſcientiam ſanctorum. *q. 8. ar. 5.*

Art. 4. *Vtrum dono ſcientiæ reſpondeat tertia beatitudo ſcilicet, Beati qui lugent, &c.* 50

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſcien- *1. 2. q. 69.*
tiæ non reſpondeat tertia beatitudo, ſcilicet, *ar. 3. ad*
Beati qui lugent, quoniam ipſi conſolabuntur. Sicut *3. & inf.*
enim malum eſt cauſa triſtitiæ & luctus: ita etiam *q. 121 a.*
bonum eſt cauſa lætitiæ. Sed per ſcientiam princi- *2. & 3. d.*
palius manifeſtantur bona, quam mala, quæ per bo- *34. q. 1.*
na cognoſcuntur. Rectum enim eſt iudex ſui ipſius *ar. 4. cor.*
& obliqui, vt dicitur in primo de Anima *. Ergo præ- *fin. & ar.*
dicta beatitudo non conuenienter reſpondet ſcientiæ *6. cor.*
dono. ** t. 85. &*
2.

¶ 2. Præterea, Conſideratio veritatis eſt actus ſcientiæ. Sed in conſideratione veritatis non eſt triſtitia, ſed magis gaudium. Dicitur enim Sap. 8. Non habet amaritudinem conuerſatio illius, nec tædium conuictus ipſius, ſed lætitiam & gaudium. Ergo prædicta

dicta beatitudo non conuenienter reſpondet dono ſcientiæ.

¶ 3. Præterea, Donum ſcientiæ prius conſiſtit in ſpeculatione, quam in operatione. Sed ſecundum quod conſiſtit in ſpeculatione, non reſpondet ſibi luctus: quia intellectus ſpeculatiuus nihil dicit de imitabili & fugiendo, vt dicitur in 3. de Anima *: neque dicit aliquid lætum & triſte. Ergo prædicta beatitudo non conuenienter ponitur reſpondere dono ſcientiæ.

te.49.t.2

lib 1.c.9. ante me. to.4.

SED contra eſt, quod Aug. dicit in lib. † de ſermone Domini in monte, Scientia conuenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti ſunt, quæ quaſi bona appetierunt.

RESPONDEO dicendum, quod ad ſcientiam proprie pertinet rectum iudicium creaturarum. Creaturæ autem ſunt, ex quibus homo occaſionaliter à Deo auertitur: ſecundum illud Sap. 14. Creaturæ factæ ſunt in odium & muſcipulam pedibus inſipientium: qui ſcilicet rectum iudicium de his non habent, dum æſtimant in eis eſſe perfectum bonum: vnde in eis finem conſtituendo, peccant & verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innoteſcit per rectum iudicium de creaturis, quod habetur per donum ſcientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur reſpondere dono ſcientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod bona creata non excitant ſpirituale gaudium, niſi quatenus referuntur ad bonum diuinum: ex quo proprie conſurgit gaudium ſpirituale. Et ideo directe quidem ſpiritualis pax & gaudium conſequens reſpondet dono ſapientiæ. Dono autem ſcientiæ reſpondet quidem primo luctus de præteritis erratis: & conſequenter conſolatio, dum homo per rectum iudicium ſcientiæ creaturas ordinat in bonum diuinum. Et ideo in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, & conſolatio conſequens pro præmio: quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad ſecundum dicendum, quod de ipſa conſideratione veritatis homo gaudet. Sed de re circa quam conſiderat veritatem, poteſt triſtari quandoque: & ſecundum hoc luctus ſcientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod ſcientiæ, ſecundum quod in ſpeculatione conſiſtit, non reſpondet beatitudo aliqua: quia beatitudo hominis non conſiſtit in conſideratione creaturarum, ſed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter beatitudo hominis conſiſtit in debito vſu creaturarum, & ordinata affectione circa ipſas:

Digitized by Google

ipſas : & hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideo ſcientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem : ſed intellectui & ſapientiæ, quæ ſunt circa diuina.

QVAESTIO X.

De infidelitate, in communi, in duodecim articulos diuiſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis. Et primo de infidelitate, quæ opponitur fidei. Secundo, de blaſphemia, quæ opponitur confeſsioni. Tertio, de ignorantia, & hebetudine, quæ opponuntur ſcientiæ & intellectui.

Circa primum conſiderandum eſt de infidelitate in communi. Secundo, de hæreſi. Tertio, de apoſtaſia à fide.

CIRCA primum quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum infidelitas ſit peccatum?
¶ Secundo, in quo ſit ſicut in ſubiecto.
¶ Tertio, vtrum ſit maximum peccatorum?
¶ Quarto, vtrum omnis actio infidelium ſit peccatum?
¶ Quinto, de ſpeciebus infidelitatis.
¶ Sexto, de comparatione earum ad inuicem.
¶ Septimo, vtrum cum infidelibus ſit diſputandum de fide?
¶ Octauo, vtrum ſint cogendi ad fidem?
¶ Nono, vtrum ſit eis communicandum?
¶ Decimo, vtrum poſsint Chriſtianis fidelibus præeſſe?
¶ Vndecimo, vtrum ritus infidelium ſint tolerandi?
¶ Duodecimo, vtrum pueri infidelium ſint inuitis parentibus baptizandi?

Art. 1. *Vtrum infidelitas ſit peccatum?* 51

inf. q. 34. a 2. ad 2. et 2. d. 39. q. 1. art. 2. ad 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod infidelitas non ſit peccatum. Omne enim peccatum eſt contra naturam, vt patet * per Damaſc. in 2. lib. Sed infidelitas non videtur eſſe contra naturam. Dicit enim Auguſt. in lib. † de prædeſtinatione ſanctorum, quod poſſe habere fidem, ſicut poſſe habere charitatem, naturæ eſt omnium hominum : habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ eſt fidelium. Ergo non habere fidem, quod eſt infidelium, non eſt contra naturam, & ita non eſt peccatum.

** ex c. 4. & c. 30. & l. 4. c. 21. à me.*
† Aug. c. 5. non remote à fi. to. 7.

¶ 2. Præterea, Nullus peccat in eo, quod vitare non poteſt : quia omne peccatum eſt voluntarium. Sed non eſt in poteſtate hominis, quod infidelitatem vitet, quam vitare non poteſt, niſi fidem ha-

bendo. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 10. Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient ſine prædicante? Ergo infidelitas non videtur eſſe peccatum.

2.2.q.84 ar.4. ¶ 3. Præterea, Sicut dictum * eſt, ſunt ſeptem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas, Ergo infidelitas non eſt peccatum.

SED contra, Virtuti contrariatur vitium. Sed fides eſt virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas eſt peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod infidelitas dupliciter accipi poteſt. Vno modo ſecundum puram negationem: vt dicatur infidelis ex hoc ſolo, quod non habet fidem. Alio modo poteſt intelligi infidelitas ſecundum contrarietatem ad fidem, qua ſcilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipſam, ſecundum illud Iſa. 53. Quis credidit auditui noſtro? Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis: & ſecundum hoc infidelitas eſt peccatum Si autem accipiatur ſecundum negationem puram, ſicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœnæ: quia talis ignorantia diuinorum ex peccato primi parentis conſecuta eſt, Qui autem ſic ſunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ ſine fide remitti non poſſunt: non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Vnde Dominus dicit Ioann. 15. Si non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent. Quod exponens Auguſt. * dicit, quod loquitur de illo peccato, quo non crediderunt in Chriſtum.

Tract 89 in Io. inter prin. & med. tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod habere fidem; non eſt in natura humana: ſed in natura humana eſt, vt mens hominis non repugnet interiori inſtinctui, & exteriori veritatis prædicationi? vnde infidelitas ſecundum hoc eſt contra naturam.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de infidelitate, ſecundum quod importat ſimplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quod infidelitas, ſecundum quod eſt peccatum, oritur ex ſuperbia, ex qua contingit quod homo intellectum ſuum non vult ſubiicere regulis fidei, & ſano intellectui Patrum: vnde Greg. * dicit 31. Moral. quod ex inani gloria oriuntur nouitatum præſumptiones. Quamuis poſſet dici, quod ſicut virtutes Theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, ſed ſunt priores eis: ita etiam

cap. 31. à medio.

vitia

Digitized by Google

vitia oppoſita virtutibus theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

Art. 2 *Vtrum infidelitas ſit in intellectu ſicut in ſubiecto?* 52

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in- 2.d. 36.
fidelitas non ſit in intellectu ſicut in ſubiecto. Om- q.1.ar.2.
ne enim peccatum in voluntate eſt, vt Aug. dicit in a.t 4.&
lib. * de duabus animabus. Sed infidelitas eſt quod- 3.d.23.q.
dam peccatum, vt dictum eſt †. Ergo infidelitas eſt 2. ar. 3.
in voluntate ſicut in ſubiecto, non in intellectu. q.1.aa 4.

¶ 2. Præterea, Infidelitas habet rationem peccati, * c.10. &
ex eo quod prædicatio fidei contemnitur. Sed con- 11.to 6.
temptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas eſt † ar. præ.
in voluntate.

¶ 3. Præterea, Secundæ ad Corinth. 11. ſuper illud, Ipſe Satanas transfigurat ſe in angelum lucis, dicit gloſ. * quod ſi angelus malus ſe bonum fingat, & ſi credatur bonus, non eſt error morbidus, ſi facit vel dicit, quæ bonis angelis congruunt. Cuius ratio eſſe videtur, propter rectitudinem voluntatis eius, qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatũ infidelitatis eſſe videtur in peruerſa voluntate. Non ergo eſt in intellectu ſicut in ſubiecto. *gloſ. ord. ibid.*

SED contra Contraria ſunt in eodem ſubiecto. Sed fides cui contrariatur infidelitas, eſt in intellectu ſicut in ſubiecto. Ergo & infidelitas in intellectu eſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, peccatum dicitur eſſe in illa potentia, quæ eſt principium actus peccati. Actus autem peccati poteſt habere duplex principium. Vnum quidem primum & vniuerſale, quod imperat omnes actus peccatorum. Et hoc principium eſt voluntas, quia omne peccatum eſt voluntarium. Aliud autem principium actus peccati eſt proprium & proximum, quod elicit peccati actum. Sicut concupiſcibilis eſt principium gulæ & luxuriæ: & ſecundum hoc gula & luxuria dicuntur eſſe in concupiſcibili. Diſſentire autem, qui eſt proprius actus infidelitatis, eſt actus intellectus, ſed moti à voluntate, ſicut & aſſentire. Et ideo infidelitas ſicut & fides, eſt quidem in intellectu ſicut in proximo ſubiecto, in voluntate autem ſicut in primo motiuo. Et hoc modo dicitur omne peccatum eſſe in voluntate. *1.2.q.74. a.1.2.& 5*

Vnde patet reſponſio ad Primum.

Ad ſecundum dicendum, quod contemptus voluntatis cauſat diſſenſum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Vnde cauſa infidelitatis eſt in voluntate: ſed ipſa infidelitas eſt in intellectu.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui credit malum angelum eſſe bonum, non diſſentit ab eo, quod eſt fidei: quia ſenſus corporis fallitur, mens vero non remouetur à vera rectaque ſententia: vt ibidem dicit * gloſſa. Sed ſi aliquis Satanæ adhæreret, cum incipit ad ſua adducere, id eſt ad mala & falſa: tunc non caret peccato, vt ibidem † dicitur.

* Gl. ord. loc. cit. in arg.
† eod. loco nunc dicto.

53 Art. 3. *Vtrum infidelitas ſit maximum peccatorum?*

Inf. q. 39. ar. 2. & 3. q. 80 a. 5. corp. & mal. q. 3. a. 10. co. et ad 2. et q. 3. ar. 8 ad 1. & Ro. 2. le. 1. 3. co. 4 & Heb. 10. le 3. co. 4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod infidelitas non ſit maximum peccatorum. Dicit enim Aug. & habetur ſexta * quæſt. 1. Vtrum catholicum peſſimis moribus alicui hæretico, in cuius vita præter id quod hæreticus eſt, non inueniunt homines, quod reprehendant, præponere debeamus: non audeo præcipitare ſententiam. Sed hæreticus eſt infidelis. Ergo non eſt ſimpliciter dicendum, quod infidelitas ſit maximum peccatorum.

** Aug. l. 4. de bap. con. Don. c. 20. in pr. to. 7. Habetur 6. q. 1. c. Quaro ergo.*

¶ 2. Præterea, Illud quod diminuit, vel excuſat peccatum, non videtur eſſe maximum peccatum. Sed infidelitas excuſat vel diminuit peccatum. Dicit enim Apoſtolus primæ ad Timoth. 1. Prius fui blaſphemus, & perſecutor, & contumelioſus: ſed miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate. Ergo infidelitas non eſt maximum peccatorum.

¶ 3. Præterea, Maiori peccato debetur maior pœna, ſecundum illud Deuter. 25. Pro menſura peccati erit & plagarum modus. Sed maior pœna debetur fidelibus peccantibus, quam infidelibus: ſecundum illud ad Heb. 10. Quanto magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui Filium Dei conculcauerit, & ſanguinem teſtamenti pollutum duxerit, in quo ſanctificatus eſt? Ergo Infidelitas non eſt maximum peccatorum.

Tract. 89 in Io. inter pr. & med. to. 9.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit, exponens illud Ioan. 15. Si non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent; Magnum quidem, inquit, quoddam peccatum ſub generali nomine vult intelligi. Hoc enim eſt peccatum, ſcilicet infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata, Infidelitas ergo eſt maximum peccatorum.

1. 2. q. 71. a. 6. & q. 73. ar 3

RESPONDEO dicendum, quod omne peccatum formaliter conſiſtit in auerſione à Deo, vt ſupra dictum eſt *. Vnde tanto aliquod peccatum eſt grauius, quanto per ipſum homo magis à Deo ſeparatur, Per infidelitatem autem maxime homo à Deo elongatur: quia nec veram Dei cognitionem habet. Per falſam autem cognitionem ipſius non appropin-

quat

quat ei, ſed magis ab eo elongatur. Nec poteſt eſſe, quod quantum ad quid Deum cognoſcat, qui falſam opinionem de eo habet: quia id quod ipſe opinatur, non eſt Deus. Vnde manifeſtum eſt, quod peccatum infidelitatis eſt maius omnibus peccatis, quæ contingunt in peruerſitate morum. Secus autem eſt de peccatis, quæ opponuntur aliis virtutibus theologicis, vt infra * dicetur. *q.34.a.2. & q.20. art.3.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet peccatum, quod eſt grauius ſecundum ſuum genus, eſſe minus graue ſecundum aliquas circumſtantias. Et ideo Auguſt. noluit præcipitare ſententiam de malo catholico, & hæretico alias non peccante: quia peccatum hæretici etſi ſit grauius ex genere, poteſt tamen ex aliqua circumſtantia alleuiari: & è conuerſo peccatum catholici ex aliqua circumſtantia aggrauari.

Ad ſecundum dicendum, quod infidelitas habet ignorantiam adiunctam, & habet renisum ad ea quæ ſunt fidei: & ex hac parte habet rationem peccati grauiſsimi. Ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excuſationis: & maxime quando aliquis ex malitia non peccat, ſicut fuit in Apoſtolo.

Ad tertium dicendum, quod infidelis pro peccato infidelitatis grauius punitur, quam alius peccator pro quocumque alio peccato, conſiderato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio, ſi committatur à fideli & ab infideli, cæteris paribus, grauius punitur, quia grauius peccat fidelis, quam infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide: tum etiam propter ſacramenta fidei, quibus eſt imbutus; quibus peccando contumeliam facit. 54

Art 4. *Vtrum omnis actio infidelis ſit peccatum?* *2.d.7.q.1.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod quælibet actio infidelis ſit peccatum. Quia ſuper illud Rom. 14. Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt *: dicit gloſ. Omnis infidelium vita eſt peccatum. Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis eſt peccatum. *a.2.c.o.1. fi. & d.41. q.1.ar.2. & mal.q.2.a.5. ad 7. & Ro. 14. fin.*

¶ 2. Præterea, Fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum poteſt eſſe, quod non eſt ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio poteſt eſſe bona. ** Sumit. ex Aug. & habetur in lib. ſent. collectarum ex Aug. c. 106. to. 3*

¶ 3. Præterea, Corrupto priori, corrumpitur & poſterius. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo cum in infidelibus non ſit actus fidei, nullum bonum opus facere poſſunt, ſed in omni actu ſuo peccant.

SED contra eſt, quod de Cornelio adhuc infideli exiſtenti dictum eſt *, quod acceptæ erant eleemoſynæ eius Deo. Ergo non omnis actio infidelis eſt peccatum; ſed aliqua eius actio eſt bona.

Actor. Apoſtol. c. 10.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem: non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Vnde cum infidelitas ſit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratia carent: remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Vnde manifeſtum eſt, quod infideles nō poſſunt operari bona opera, quę ſunt ex gratia, ſcilicet opera meritoria: tamen bona opera, ad quæ ſufficit bonum naturæ, aliqualiter operari poſſunt. Vnde non oportet, quod in omni ſuo opere peccent. Sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem poteſt aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis poteſt aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

1 2. q. 85. a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud eſt intelligendum, vel quia vita infidelium non poteſt eſſe ſine peccato, cum peccata ſine fide non tollantur: vel quia quicquid agunt ex infidelitate peccatum eſt. Vnde ibidem ſubditur, quia omnis infideliter viuens vel agens vehementer peccat.

Ad ſecundum dicendum, quod fides dirigit intentionem reſpectu finis vltimi ſupernaturalis: ſed lumen etiam naturalis rationis poteſt dirigere intentionem reſpectu alicuius boni connaturalis.

Ad tertium dicendum, quod per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere poſſunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen ſciendum eſt, quod infidelis non erat: alioquin eius operatio accepta non fuiſſet Deo, cui ſine fide nullus poteſt placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifeſtata Euangelij veritate. Vnde, vt eum in fide plenius inſtrueret, mittitur ad eum Petrus.

55 Art. 5. *Vtrum ſint plures infidelitatis ſpecies?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod non ſint plures infidelitatis ſpecies. Cum enim fides & infidelitas ſint contraria, oportet quod ſint circa idem. Sed formale obiectum fidei eſt veritas prima, à qua habet vnitatem licet multa materialiter credat. Ergo etiam obiectum infidelitatis eſt veritas prima.

inf. q. 11. a. 1. ecr. & q. 94. a. 1. ad 1.

Ea vero quæ diſcredit infidelis, materialiter ſe habent in infidelitate. Sed differentia ſecundum ſpeciem non attenditur, ſecundum principia materialia, ſed ſecundum principia formalia. Ergo infidelitatis non ſunt diuerſæ ſpecies, ſecundum diuerſitatem eorum in quibus infideles errant.

¶ 2. Præterea, Infinitis modis poteſt aliquis à veritate fidei deuiare. Si ergo ſecundum diuerſitates errorum diuerſæ ſpecies infidelitatis aſsignentur, videtur ſequi, quod ſint infinitæ infidelitatis ſpecies: & ita huiuſmodi ſpecies non ſunt conſiderandæ.

¶ 3. Præterea, Idem non inuenitur in diuerſis ſpeciebus. Sed contingit aliquem eſſe infidelem ex eo quod errat circa diuerſa. Ergo diuerſitas errorum nõ facit diuerſas ſpecies infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non ſunt plures ſpecies.

SED contra eſt, quod vnicuique virtuti opponuntur plures ſpecies vitiorum. Bonum enim contingit vno modo; malum vero multipliciter: vt patet per Dionyſ. 4. cap. * de diuin. nom. & per Philoſoph. in 2. † Ethic. Sed fides eſt vna virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis ſpecies. *c. 4. p. 4. à medio.* † *cap. 6. à medio. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod quælibet virtus conſiſtit in hoc, quod attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, vt ſupra * dictum eſt. Attingere autem regulam eſt vno modo circa vnam materiam: ſed à regula deuiare contingit multipliciter. Et ideo vni virtuti multa vitia opponuntur. Diuerſitas autem vitiorum, quæ vnicuique virtuti opponuntur, poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum diuerſam habitudinem ad virtutem: & ſecundum hoc determinatæ ſunt quædam ſpecies vitiorum, quæ opponuntur virtuti: ſicut virtuti morali opponitur vnum vitium, ſecundum exceſſum ad virtutem; & aliud vitium, ſecundum defectum à virtute. Alio modo poteſt conſiderari diuerſitas vitiorum oppoſitorum vni virtuti ſecundum corruptionem diuerſorum, quæ ad virtutem requiruntur: & ſecundum hoc vni virtuti, puta temperantiæ vel fortitudini opponuntur infinita vitia, ſecundum quod infinitis modis contingit diuerſas circumſtantias virtutis corrumpi, vt à rectitudine virtutis recedatur. Vnde & Pythagorici * malum poſuerunt infinitum. Sic ergo dicendum, quod ſi infidelitas attendatur ſecundum comparationem ad fidem, diuerſæ ſunt infidelitatis ſpecies, & numero determinatæ. Cum enim peccatum infidelitatis conſiſtat in renitendo fidei, hoc poteſt contingere dupliciter *1. 2. q. 19. ar. 3. & 4. & q. 64. a. 1. & q. 66 art. 1. & q. 90. a. 1.* *vt dic. 2. eth. c. 6. à me. to. 5.*

Quia aut renititur fidei nondum ſuſceptæ: & talis infidelitas eſt Paganorum ſiue Gentilium. Aut renititur fidei Chriſtianæ ſuſceptæ, vel in figura: & ſic eſt infidelitas Iudæorum. Vel in ipſa manifeſtatione veritatis, & ſic eſt infidelitas hæreticorum. Vnde in generali poſſunt aſsignari tres prædictæ ſpecies infidelitatis. Si vero diſtinguantur infidelitatis ſpecies ſecundum errorem in diuerſis, quæ ad fidem pertinent: tunc non ſunt determinatæ infidelitatis ſpecies. Poſſunt enim errores in infinitum multiplicari: vt patet per Auguſt. in lib. *de hæreſ.

ad Quod vult, deũ epiſt. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod formalis ratio alicuius peccati poteſt accipi dupliciter. Vno modo ſecundum intentionem peccantis: & ſecundum hoc id ad quod conuertitur peccans, eſt formale obiectum peccati. Et ex hoc diuerſificantur eius ſpecies. Alio modo ſecundum rationem mali: & ſic illud bonum, à quo receditur, eſt formale obiectum peccati: ſed ex hac parte peccatum non habet ſpeciem, immo eſt priuatio ſpeciei. Sic ergo dicendum eſt, quod infidelitatis obiectum eſt veritas prima, ſicut à qua recedit: ſed formale eius obiectum ſicut ad quod conuertitur, eſt ſententia falſa, quam ſequitur. Et ex hac parte eius ſpecies diuerſificantur. Vnde ſicut charitas eſt vna, quæ inhæret ſummo bono; ſunt autem diuerſa vitia charitati oppoſita, quæ per conuerſionem ad diuerſa bona temporalia recedunt ab vno ſummo bono; & iterum ſecundum diuerſas habitudines inordinatas ad Deum: ſic etiam fides eſt vna virtus ex hoc, quod adhæret vni primæ veritati. Sed infidelitatis ſpecies ſunt multæ ex hoc, quod infideles diuerſas falſas ſententias ſequuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de diſtinctione ſpecierum infidelitatis ſecundum diuerſa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut fides eſt vna, quia multa credit in ordine ad vnum: ita infidelitas poteſt eſſe vna, etiamſi in multis erret, in quantum omnia habent ordinem ad vnum. Nihil tamen prohibet hominem in diuerſis infidelitatis ſpeciebus errare, ſicut etiam poteſt vnus homo diuerſis vitiis ſubiacere, & diuerſis corporalibus morbis.

36 Art. 6. *Vtrum infidelitas Gentilium ſeu Paganorum ſit cæteris grauior?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod infidelitas Gentilium ſiue Paganorum ſit grauior cæteris. Sicut enim corporalis morbus tanto eſt grauior, quanto ſaluti principalioris membri magis contraria

trariatur: ita peccatum tanto videtur eſſe grauius, quanto contrariatur ei quod eſt principalius in virtute. Sed principalius in fide eſt fides vnitatis diuinæ, à qua deficiunt Gentiles multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum eſt grauiſsima.

¶ 2. Præterea, Inter hæreticos tanto hæreſis aliquorum deteſtabilior eſt, quanto in pluribus & principalioribus veritati fidei contradicunt: ſicut hæreſis Arij, qui ſeparauit diuinitatem, deteſtabilior fuit, quam hæreſis Neſtorij, qui ſeparauit humanitatem Chriſti à perſona filij Dei. Sed Gentiles in pluribus & principalioribus recedunt à fide, quam Iudæi & hæretici: quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo eorum infidelitas eſt grauiſsima.

¶ 3. Præterea, Omne bonum eſt diminutiuum mali. Sed aliquod bonum eſt in Iudæis: quia confitentur vetus teſtamentum eſſe à Deo. Bonum etiam eſt in hæreticis: quia venerantur nouum teſtamentum. Ergo minus peccant quam Gentiles, qui vtrumque teſtamentum deteſtantur.

SED contra eſt, quod dicitur ſecundæ Pet. 2. Melius erat illis non cognoſcere viam iuſtitiæ, quam poſt cognitionem retrorſum conuerti. Sed Gentiles non cognouerunt viam iuſtitiæ: hæretici autem & Iudæi aliqualiter cognoſcentes, deſeruerunt. Ergo eorum peccatum eſt grauius.

RESPONDEO dicendum, quod in infidelitate, ſicut dictum eſt *, duo poſſunt conſiderari. Quorum vnum eſt comparatio eius ad fidem: & ex hac parte aliquis grauius contra fidem peccat, qui fidei renititur ſuſceptæ, quam qui renititur fidei nondum ſuſceptæ: ſicut grauius peccat qui non implet, quod promiſit, quam ſi non impleat quod nunquam promiſit. Et ſecundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem euangelij, & ei renituntur, eam corrumpentes, grauius peccant quam Iudæi, qui fidem euangelij numquam ſuſceperunt. Sed quia ſuſceperunt eius figuram in veteri lege, quam male interpretantes corrumpunt: ideo etiam eorum infidelitas eſt grauius peccatum, quam infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Euangelij ſuſceperunt. Aliud, quod in infidelitate conſideratur, eſt corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et ſecundum hoc, cum in pluribus errent Gentiles, quam Iudæi; & Iudæi, quam hæretici: grauior eſt infidelitas Gentilium, quam Iudæorum; & Iudæorum, quam hæreticorum, niſi forte quorumdam, puta Manichæorum, qui etiam circa credibilia plus errant, quam Gentiles. art. præc.

Harum

Digitized by Google

Harum tamen duarum grauitatum prima præponderat ſecundæ, quantum ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ, vt ſupra dictum eſt *, magis ex hoc quod renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea, quæ ſunt fidei. Hoc enim videtur, vt dictum eſt †. magis ad rationem pœnæ pertinere. Vnde ſimpliciter loquendo, infidelitas hæreticorum eſt peſsima.

*ar. 1. huius q.

† art. 1. huius q.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

57 Art. 7. *Vtrum ſit cum infidelibus publice diſputandum?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit cum infidelibus publice diſputandum. Dicit enim Apoſtolus 2. ad Timoth. 2. Noli verbis contendere: ad nihil enim vtile eſt niſi ad ſubuerſionem audientium. Sed diſputatio publica cum infidelibus fieri non poteſt ſine contentione verborum. Ergo non eſt publice diſputandum cum infidelibus.

1. ad Tim. 2. lect. 2. fin.

¶ 2. Præterea, Lex Martiani * Auguſti per Canones confirmata, ſic dicit, Iniuriam facit iudicio religioſiſsimæ ſynodi, ſi quis ſemel iudicata, aut recte diſpoſita reuoluere, & publice diſputare contendit. Sed omnia quæ ad fidem pertinent, ſunt per ſacra Concilia determinata. Ergo grauiter peccat, iniuriam ſynodo faciens, ſi quis de eis quæ ſunt fidei, publicè diſputare præſumat.

*in Cod. ce li. 1. tit 4. Et de S. Trinit. & fide cathol. l. Nemo.

¶ 3. Præterea, Diſputatio argumentis aliquibus agitur. Sed argumentum eſt ratio rei dubiæ faciens fidem: ea autem quæ ſunt fidei, cum ſint certiſsima, non ſunt in dubitationem adducenda. Ergo de eis, quæ ſunt fidei, non eſt publice diſputandum.

SED contra eſt, quod Act. 9. dicitur, quod Saulus inualeſcebat, & confundebat Iudæos; & quod loquebatur Gentibus, & diſputabat cum Græcis.

RESPONDEO dicendum, quod in diſputatione fidei duo ſunt conſideranda. Vnum quidem ex parte diſputantis. Aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem diſputantis eſt conſideranda intentio. Si enim diſputet tamquam de fide dubitans, & veritatem fidei pro certo non ſupponens, ſed argumentis experiri intendens: proculdubio peccat, tamquam dubius in fide, & infidelis. † Si autem diſputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile eſt. Ex parte vero audientium conſiderandum eſt, vtrum illi qui diſputationem audiunt, ſint inſtructi & firmi in fide, aut ſimplices, & in fide titubantes. Et quidem coram ſapientibus in fide firmis, nullum periculum eſt diſputare de fide.

† ca. Dubius extraharet.

Sed

Sed circa ſimplices eſt diſtinguendum. Quia aut ſunt ſolicitati, ſiue pulſati ab infidelibus, puta Iudæis, vel hæreticis, ſiue Paganis nitentibus corrumpere in eis fidem. Aut omnino non ſunt ſolicitati ſuper hoc, ſicut in terris, in quibus non ſunt infideles. In primo caſu neceſſarium eſt publice diſputare de fide, dummodo inueniantur aliqui ad hoc ſufficientes & idonei, * c.5 inpr. qui errores confutare poſsint. Per hoc enim ſimplices in fide firmabuntur, & tolletur infidelibus decipiendi facultas; & ipſa taciturnitas eorum, qui reſiſtere deberent peruertentibus fidei veritatem, eſſet erroris confirmatio. Vnde Gregorius * in ſecundo Paſtorali, Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiſcretum ſilentium eos, qui erudiri poterant, in errore derelinquit. In ſecundo vero caſu periculoſum eſt, publice diſputare de fide coram ſimplicibus: quorum fides ex hoc eſt firmior, quia nihil diuerſum audierunt ab eo, quod credunt. Et ideo non expedit eis, vt verba infidelium audiant diſputantium contra fidem. cap. 4. in princ.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus non prohibet totaliter diſputationem, ſed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum, quam firmitate ſententiarum.

Ad ſecundum dicendum, quod lex illa prohibet publicam diſputationem de fide, quæ procedit ex dubitatione fidei: non autem illam, quæ eſt ad fidei confirmationem.

Ad tertium dicendum, quod non debet diſputari de his quæ ſunt fidei, quaſi de eis dubitando: ſed propter veritatem manifeſtandam, & errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus diſputare. Quandoque quidem defendendo fidem, ſecundum illud 1. Pet. 3. parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos rationem de ea, quæ eſt in vobis ſpe & fide. Quandoque autem ad conuincendos errantes, ſecundum illud ad Tit. 1. Vt ſit potens exhortari in doctrina ſana, & eos qui contradicunt, arguere.

Art. 8. *Vtrum infideles compellendi ſint ad fidem?*

68
4. d. 13. q. 2. art. 1.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod infideles nullo modo compellendi ſint ad fidem. Dicitur enim Matth. 13. quod ſerui patrisfamilias, in cuius agro erant zizania ſeminata, quæſierunt ab eo: Vis imus & colligimus ea? Et ipſe reſpondit: Non: ne forte colligentes zizania, eradicetis ſimul cum

hom 47. in Matt. ante me. cum eis triticum. Vbi dicit Chryſ. * Hæc dicit Dominus, prohibens occiſiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos: quia ſi eos occideritis, neceſſe eſt multos ſanctorum ſimul ſubuerti. Ergo videtur quod pari ratione nec aliqui infideles ſint ad fidẽ cogendi.

† in decr. d.45. c. de Iudæis: Sumitur ex Conc. 4. Tolet. Canon. 55 ¶ 2. Præterea, In Decret. † diſt. 45. ſic dicitur, De Iudæis præcepit ſancta ſynodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre. Ergo pari ratione nec alij infideles ſunt ad fidem cogendi.

** trac. 26. in Io. aliquantulum à pr.* ¶ 3. Præterea, Auguſtinus * dicit, quod cætera poteſt homo nolens, credere vero non niſi volens. Sed voluntas cogi non poteſt. Ergo videtur quod infideles non ſint ad fidem cogendi.

*rom. 9. * 1. 2. q. 19. ar. 10* 4. Præterea, Ezech. 18. dicitur ex perſona Dei, Nolo mortem peccatoris. Sed nos debemus voluntatem noſtram conformare diuinæ, vt ſupra dictum eſt *. Ergo etiam nos non debemus velle, quod infideles occidantur.

SED contra eſt, quod dicitur Luc. 14. Exi in vias & ſepes, & compelle intrare, vt impleatur domus mea. Sed homines in domum Dei, id eſt, in ſanctam Eccleſiam intrant per fidem. Ergo aliqui ſunt compellendi ad fidem.

c. ad fidẽ 23. q. 5. c. ſicut Iudæi, extra de iudæis & Sarac. RESPONDEO dicendum, quod infidelium quidam ſunt, quia numquam ſuſceperunt fidem, ſicut Gentiles, & Iudæi: & tales nullo modo ſunt ad fidem compellendi, vt ipſi credant, quia credere voluntatis eſt: ſunt tamen compellendi à fidelibus, ſi adſit facultas, vt fidem non impediant, vel blaſphemiis, vel malis perſuaſionibus, vel etiam apertis perſecutionibus. Et propter hoc fideles Chriſti frequenter contra infideles bellum mouent: non quidem, vt eos ad credendum cogant (quia ſi etiam eos viciſſent, & captiuos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent,) ſed propter hoc, vt eos compellant ne fidem Chriſti impediant. Alij vero ſunt infideles, qui quandoque fidem ſuſceperunt, & eam profitentur, ſicut hæretici, & quicumque apoſtatæ: & tales ſunt etiam corporaliter compellendi, vt impleant quod promiſerunt, & teneant quod ſemel ſuſceperunt.

epiſt. 48. poſt med. ſecundi folij à pr. epi. to. 2. Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem quidam intellexerunt eſſe prohibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, ſed eorum occiſionem: vt patet per auctoritatem Chryſ. inductam. Et Auguſt. * ad Vincentium de ſe dicit, Hæc primitus mea ſententia erat, neminem ad vnitatem Chriſti eſſe cogendum, verbo eſſe agendum, diſputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non

contra

Digitized by Google

contradicentium verbis, ſed demonſtrantium ſuperatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, vt multi dicant, Gratias Domino, qui vincula noſtra dirupit. Quod ergo Dominus dicit, Sinite vtraque creſcere vſque ad meſſem, qualiter intelligendum ſit, apparet ex hoc, quod ſubditur, Ne forte colligentes zizania, eradicetis ſimul cum eis & triticum. Vbi ſatis oſtendit, ſicut Auguſt. * dicit contra epiſtolam Parmeniani, Cum metus iſte non ſubeſt, id eſt quando ita cuiuſque crimen notum eſt omnibus, & execrabile apparet, vt nullos prorſus, vel non tales habeat defenſores per quos poſsit ſchiſma contingere: non dormiat ſeueritas diſciplinæ. *lib. 3. c. 2. al: quantulum à med. t. 7.*

Ad ſecundum dicendum, quod Iudæi, ſi nullo modo acceperunt fidem, nullo modo ſunt cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, oportet vt fidem neceſsitate cogantur retinere, ſicut in eodem capitulo dicitur *. *cap. citato in arg.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut vouere eſt voluntatis, reddere autem neceſsitatis: ita accipere fidem eſt voluntatis; ſed tenere eam acceptam eſt neceſsitatis. Et ideo hæretici ſunt compellendi, vt fidem teneant. Dicit enim Auguſt. * ad Bonifacium comitem, Vbi eſt quod iſti clamare conſueuerunt, liberum eſſe credere, vel non credere? cui vim Chriſtus intulit? agnoſcant in Paulo prius * cognoſcentem Chriſtum & poſtea docentem. *epiſt. 50. non multum ante med. to. 2.* ** cogentem.*

Ad quartum dicendum, quod ſicut in eadem epiſtola * Auguſt. dicit, Nullus noſtrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus Dauid, niſi Abſalon filius eius in bello, quod contra patrem gerebat, fuiſſet extinctus. Sic eccleſia catholica, ſi aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni ſanat cordis tantorum liberatione populorum. *epiſt. 50. a med. aliquan. t. 2.*

Art. 9. *Vtrum cum infidelibus poſſit communicari?* 59

4. d. ſt. 13 q. 2. a. 3. co. Et di. 18 q. 2. a. 1. q. 1. Et quo. 10 a. 15. Et 1. Co. 5. fin.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod cum infidelibus poſsit communicari. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corinth. 10. Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate. Et Chryſ. * dicit, Ad menſam Paganorum ſi volueris ire, ſine vlla prohibitione permittimus. Sed ad cœnam alicuius ire, eſt ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare. ** Ho 25. ad Heb. decl. ad fi. to. 4.*

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 5. Quid mihi eſt de his qui foris ſunt, iudicare? Foris autem ſunt infideles. Cum ergo per iudicium Eccle-

ſiæ

ſiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur; videtur quod non ſit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

¶ 3. Præter a, Dominus non poteſt vti ſeruo niſi ei communicando ſaltem verbo: quia dominus mouet ſeruum per imperium. Sed Chriſtiani poſſunt habere ſeruos infideles, vel Iudæos, vel etiam Paganos ſiue Saracenos. Ergo poſſunt licite cum eis communicare.

SED contra eſt, quod dicitur Deut 7. Non inibis cum eis fœdus, nec miſereberis eorum, neque ſociabis cum eis connubia. Et ſuper illud Leuit. 15. Mulier, quæ redeunte menſe, &c. * dicit glo. Sic oportet ab idololatria abſtinere, vt nec idololatras, nec eorum diſcipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.

Leu. 15. ſup. illud: omn. qui tetigerit, Glo. ordi. c. ad menſam. 11. q. 3. c. infideles. 23. q. 4. c. omnes 28. qu 1. cum ibi notatis.

RESPONDEO dicendum, quod communio alicuius perſonæ interdicitur fidelibus dupliciter. Vno modo in pœnam illius, cui communio fidelium ſubtrahitur. Alio modo ad cautelam eorum, quibus interdicitur, ne alij communicent. Et vtraque cauſa ex verbis Apoſtoli accipi poteſt primæ ad Corinth. 5. Nam poſtquam ſententiam excommunicationis protulit, ſubdit pro ratione, Neſcitis quia modicum fermentum totam maſſam corrumpit? Et poſtea rationem ſubdit ex parte pœnæ per iudicium Eccleſiæ illatæ, cum dicit, Nonne de his qui intus ſunt, vos iudicatis? Primo ergo modo non interdicit Eccleſia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem Chriſtianam receperunt, ſcilicet Paganorum vel Iudæorum: quia non habet de eis iudicare ſpirituali iudicio, ſed temporali, in caſu cum inter Chriſtianos commorantes, aliquam culpam committunt, & per fideles temporaliter puniuntur. Sed iſto modo, ſcilicet in pœnam, interdicit Eccleſia fidelibus communionẽ illorum infidelium qui à fide ſuſcepta deuiant, vel corrumpendo fidem, ſicut hæretici: vel etiam totaliter à fide recedendo, ſicut apoſtatæ. In vtroſque enim horum excommunicationis ſententiam profert Eccleſia. Sed quantum ad ſecundum modum videtur eſſe diſtinguendum ſecundum diuerſas conditiones perſonarum & negotiorum & temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conuerſio infidelium magis ſperari poſsit, quam fidelium à fide auerſio: non ſunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non ſuſceperunt, ſcilicet Paganis vel Iudæis, & maxime ſi neceſsitas vrgeat. Si autem ſint ſimplices & infirmi in fide, de quorum ſubuerſione probabiliter timeri poſsit,

poſsit, prohibendi ſunt ab infidelium communione, & præcipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel abſque neceſsitate eis communicent.

Ad Arg. in opp. ergo dicendum, quod Dominus illud præcipit de illis gentibus, quarum terram ingreſſuri erant Iudæi qui erant proni ad idololatriam. Et ideo timendum erat, ne per continuam conuerſationem cum eis alienarentur à fide. Et ideo ibidem * ſubditur, Quia ſeducet filium tuum ne ſequatur me. *Deeſt ſolutio prioris argumenti,* * *Deu. 17.*

Ad ſecundum dicendum, quod Eccleſia contra infideles non habet iudicium quoad pœnam ſpiritualem eis infligendam; habet tamen iudicium ſuper aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam: ad quod pertinet, quod Eccleſia aliquando, propter aliquas ſpeciales culpas ſubtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum, quod magis eſt probabile, quod ſeruus qui regitur imperio domini, conuertatur ad fidem domini fidelis, quam è conuerſo: & ideo non eſt prohibitum, quin fideles habeant ſeruos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis ſerui, deberet eum à ſe abiicere, ſecundum illud mandatum Domini Matth. 18. Si pes tuus ſcandalizauerit te, abſcinde eum & proiice abs te.

Art. 10. *Vtrum infideles poſſint habere prælationem, ſeu dominium ſupra fideles?* 60

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod infideles poſsint habere prælationem vel dominium ſupra fideles. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Timoth. 6. Quicumque ſunt ſub iugo ſerui, dominos omni honore dignos arbitrentur. Et quod loquatur de infidelibus, patet per hoc quod ſubdit, Qui autem fideles habent dominos, non contemnant. Et 1. Pet. 2. dicitur, Serui ſubditi eſtote in omni timore dominis: non tantum bonis & modeſtis ſed etiam diſcolis. Non autem hoc præciperetur per doctrinam Apoſtolicam, niſi infideles poſſent fidelibus præeſſe. Ergo videtur, quod infideles poſsint fidelibus præeſſe.

¶ 2. Præterea, Quicumque ſunt de familia alicuius principis, ſubſunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum. Vnde dicitur ad Philipp. 4. Salutant vos omnes ſancti, maxime autem qui de Cæſaris domo ſunt, ſcilicet Neronis, qui infidelis erat. Ergo infideles poſſunt fidelibus præeſſe.

¶ 3. Præterea, Sicut Philoſophus dicit in primo Polit. * Seruus eſt inſtrumentum domini in his, quæ ad

* *lib. 1. Polit. c. 4 ante medium, t. 5.*

Digitized by Google

ad humanam vitam pertinent: ſicut & miniſter artificis eſt inſtrumentum artificis in his, quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus poteſt fidelis infideli ſubiici: poſſunt enim fideles infidelium coloni eſſe. Ergo infideles poſſunt fidelibus præfici, etiam quantum ad dominum.

SED contra eſt, quod ad eum qui præeſt, pertinet habere iudicium ſuper eos, quibus præeſt. Sed infideles non poſſunt iudicare de fidelibus. Dicit enim Apoſtolus primæ ad Corint. 6. Audet aliquis veſtrum habens negotium aduerſus alterum, iudicari apud iniquos, id eſt infideles, & non apud ſanctos? Ergo videtur quod infideles fidelibus præeſſe non poſſint.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc dupliciter loqui poſſumus. Vno modo, de dominio, vel prælatione infidelium ſuper fideles de nouo inſtituenda: & hoc nullo modo permitti debet. Cederet enim hoc in ſcandalum & in periculum fidei. De facili enim illi qui ſubiiciuntur aliorum iuriſdictioni, immutari poſſunt ab eis, quibus ſubſunt, vt ſequantur eorum imperium, niſi illi qui ſubſunt, fuerint magnæ virtutis. Et ſimiliter infideles contemnunt fidem, ſi fidelium defectus cognoſcant. Et ideo Apoſtolus prohibuit, vt fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Eccleſia, quod infideles acquirant dominium ſuper fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo poſſumus loqui de dominio vel prælatione iam præexiſtenti. Vbi conſiderandum eſt, quod dominium, & prælatio introducta ſunt ex iure humano. Diſtinctio autem fidelium & infidelium eſt ex iure diuino. Ius autem diuinum, quod eſt ex gratia, non tollit ius humanum, quod eſt ex naturali ratione: ideo diſtinctio fidelium & infidelium ſecundum ſe conſiderata, non tollit dominium & prælationem infidelium ſupra fideles, Poteſt tamen iuſte per ſententiam vel ordinationem Eccleſiæ auctoritatem Dei habentis, tale ius dominij, vel prælationis tolli: quia infideles merito ſuæ infidelitatis merentur poteſtaté amittere ſuper fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Eccleſia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali ſubiectione ſubiiciuntur Eccleſiæ & membris eius, hoc ius Eccleſia ſtatuit †, Vt ſeruus Iudæorum cum fuerit factus Chriſtianus, ſtatim à ſeruitute liberetur, nullo pretio dato, ſi fuerit vernaculus, id eſt, in ſeruitute natus. Et ſimiliter ſi infidelis exiſtens

† c. 1. & 2. extra de Iudæis & Saracenis.

Digitized by Google

ſtens fuerit emptus ad ſeruitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infra tres menſes exponere ad vendendum. Nec in hoc iniuriam facit Eccleſia: quia cum ipſi Iudæi ſint ſerui Eccleſiæ, poteſt diſponere de rebus eorum. Sicut etiam principes ſeculares multas leges ediderunt circa ſuos ſubditos, in fauorem libertatis. In illis vero infidelibus, qui temporaliter Eccleſiæ vel eius membris non ſubiacent, prædictum ius Eccleſia non ſtatuit, licet poſſet inſtituere de iure: & hoc facit ad ſcandalum vitandum. Sicut etiam Dominus Matthæi decimo ſeptimo oſtendit, quod poterat ſe à tributo excuſare, quia liberi ſunt filij: ſed tamen mandauit tributum ſolui, ad ſcandalum vitandum. Ita etiam & paulus cum dixiſſet, quod ſerui dominos ſuos honorarent, ſubiungit, Ne nomen Domini & doctrina blaſphemetur.

Vnde patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod illa prælatio Cæſaris præexiſtebat diſtinctioni fidelium ab infidelibus. Vnde non ſoluebatur per conuerſionem aliquorum ad fidem: & vtile erat, quod aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent ad defendendum alios fideles: ſicut beatus Sebaſtianus Chriſtianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, & adhuc latebat ſub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum, quod ſerui ſubiiciuntur dominis ſuis ad totam vitam, & ſubditi præfectis ad omnia negotia: ſed miniſtri artificum ſubduntur eis ad aliqua ſpecialia opera. Vnde periculoſius eſt, quod infideles accipiant dominium vel prælationem ſuper fideles, quam quod accipiant ab eis miniſterium in aliquo artificio. Et ideo permittit Eccleſia, quod Chriſtiani poſſint colere terras Iudæorum, quia per hoc non habent neceſſe conuerſari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magiſtros operum ad ligna cædenda, vt habetur 3. Reg. 6. Et tamen ſi ex tali communicatione vel conuictu ſubuerſio fidelium timeretur, eſſet penitus interdicendum.

61 c. conſuluit, &c. ſicut de Iudæis. Clem. cedit. de Iudæis cum ibi notatis.

Art. 11. *Vtrum infidelium ritus ſint tolerandi?*

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod ritus infidelium non ſint tolerandi. Manifeſtum eſt enim quod infideles in ſuis ritibus peccant, eos ſeruando. Sed peccato videtur conſentire, qui non prohibet, cum prohibere poſſit, vt habetur in gloſſ. * Rom. 1. ſuper illud, Non ſolum qui faciunt, ſed & qui conſentiunt facientibus. Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

** ſt Amb. circa fin. commen. ad 1. cap. ad Rom. tom. 5.*

¶ 2. Præ

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Ritus Iudæorum idololatriæ comparantur: quia ſuper illud Galat. 5. Nolite iterum iugo ſeruitutis contineri, dicit gloſſ. Non eſt leuior huius legis ſeruitus, quam idololatriæ. Sed non ſuſtineretur, quod idololatriæ ritum aliqui exercerent: quinimmo Chriſtianorum principes templa idolorum primo claudi, & poſtea dirui fecerunt, vt Aug. narrat 18. de ciuitate Dei. Ergo ſecundum hoc etiam ritus Iudæorum tolerari non debent.

Art. 3. huius q.

¶ 3. Præterea, Peccatum infidelitatis eſt grauiſsimum, vt ſupra dictum eſt *. Sed alia peccata non tolerantur, ſed lege puniuntur: ſicut adulterium, furtum, & alia huiuſmodi. Ergo etiam ritus infidelium tolerandi non ſunt.

Greg. in reg iſt. lib. 11. c. 15. in fin. & habetur d. 45. c. Qui ſyncera.

SED contra eſt, quod in Decret. diſt. 45. cap. qui ſyncera * dicit Greg. de Iudæis, Omnes feſtiuitates ſuas ſicut hactenus ipſi, & patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant obſeruandi celebrandique licentiam.

RESPONDEO dicendum, quod humanum regimen deriuatur à diuino regimine, & ipſum debet imitari. Deus autem quamuis ſit omnipotens & ſumme bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in vniuerſo, quæ prohibere poſſet, ne eis ſublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala ſequerentur. Sic ergo & in regimine humano illi qui præſunt, recte aliqua mala tolerant ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur, ſicut Auguſt. dicit in libro * de Ordine, Aufer meretrices de rebus humanis, turbaueris omnia libidinibus. Sic ergo quamuis infideles in ſuis ritibus peccent, tolerari poſſunt, vel propter aliquod bonum, quod ex eis prouenit; vel propter aliquod malum, quod vitatur. Ex hoc autem, quod Iudæi ritus ſuos obſeruant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus: hoc bonum prouenit, quod teſtimonium fidei noſtræ habemus ab hoſtibus, & quaſi in figura nobis repræſentatur quod credimus: & ideo in ſuis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut vtilitatis afferunt, non ſunt aliqualiter tolerandi, niſi forte ad aliquod malum vitandum, ſcilicet ad vitandum ſcandalum, vel diſsidium, quod ex hoc poſſet prouenire; vel impedimentum ſalutis eorum, qui paulatim ſic tolerati conuertuntur ad fidem: propter hoc enim etiam hæreticorum & paganorum ritus aliquando Eccleſia tolerauit, quando erat magna infidelium multitudo. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

lib. 2. c. 4. parum ante med. com. 1.

Art. 12.

62

Art. 12. *Vtrum pueri Iudæorum & aliorum infidelium ſint inuitis parentibus baptizandi?*

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod pueri Iudæorum & aliorum infidelium ſint baptizandi, parentibus inuitis. Maius enim eſt vinculum matrimoniale, quam ius patriæ poteſtatis in puero: quia ius patriæ poteſtatis poteſt per hominem ſolui, cum filiusfamilias emancipetur: vinculum autem matrimoniale non poteſt ſolui per hominem, ſecundum illud Matth 19. Quod Deus coniunxit, homo non ſeparet. Sed propter infidelitatem ſoluitur vinculum matrimoniale. Dicit enim Apoſt. 1. ad Cor. 7. Quod ſi infidelis diſcedit, diſcedat: non enim ſeruituti ſubiectus eſt frater aut ſoror in huiuſmodi. Et Canon dicit *, quod ſi coniux infidelis non vult ſine contumelia ſui Creatoris cum altero ſtare, tunc alter coniugum non debet ei cohabitare. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius patriæ poteſtatis in ſuos filios. Poſſunt ergo eorum filij baptizari, eis inuitis.

3. p. q. 68. a. 10. & quodl. 2. q. 4. art. 2. & q. 10. 3. q. 5. ar. 2. cor.

** habetur 28. q. 2. c. ſi infidelis diſcedit.*

¶ 2. Præterea, Magis debet homini ſubueniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis. Sed ſi aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo filij Iudæorum, & aliorum infidelium ſint in periculo mortis æternæ, ſi parentibus relinquuntur, qui eos in ſua infidelitate informant: videtur quod ſint eis auferendi & baptizandi, & in fide inſtruendi.

¶ 3. Præterea, Filij ſeruorum ſunt ſerui & in poteſtate dominorum. Sed Iudæi ſunt ſerui regum & principum. Ergo & filij eorum. Reges ergo & principes habent poteſtatem de filiis Iudæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit iniuria ſi eos baptizent, inuitis parentibus.

¶ 4. Præterea, Quilibet homo magis eſt Dei, à quo habet animam, quam patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo eſt iniuſtum ſi pueri Iudæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptiſmum conſecrentur.

¶ 5. Præterea, Baptiſmus efficacior eſt ad ſalutem, quam prædicatio: quia per baptiſmum ſtatim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, & aperitur ianua cœli. Sed ſi periculum ſequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicauit: vt habetur Ezechiel. 3. & 33. de eo qui videt gladium venientem, & non inſonuerit tuba. Ergo multo magis ſi pueri Iudæorum damnentur, propter defectum

baptiſmi,

baptiſmi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare,& non baptizauerunt.

SED contra eſt, quod nemini facienda eſt iniuria. Fieret autem Iudæis iniuria, ſi eorum filij baptizarentur, eis inuitis: quia amitterent ius patriæ poteſtatis in filios iam fideles. Ergo eis inuitis, non ſunt baptizandi.

RESPONDEO dicendum, quod maximam habet auctoritatem Eccleſiæ conſuetudo, quæ ſemper eſt in omnibus æmulanda: quia & ipſa doctrina Catholicorum doctorum ab Eccleſia auctoritatem habet: vnde magis ſtandum eſt auctoritati Eccleſiæ, quam auctoritati vel Auguſtini, vel Hieronymi, vel cuiuſcumque doctoris. Hoc autem Eccleſiæ vſus numquam habuit, quod Iudæorum filij, inuitis parentibus, baptizarentur: quamuis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentiſsimi, vt Conſtantinus, Theodoſius, quibus familiares fuerunt ſanctiſsimi Epiſcopi, vt Syluester Conſtantino,& Ambroſius Theodoſio: qui nullo modo prætermiſiſſent ab eis impetrare, ſi hoc eſſet conſonum rationi. Et ideo periculoſum videtur hanc aſſertionem de nouo inducere, vt præter conſuetudinem in Eccleſia hactenus obſeruatam, Iudæorum,inuitis parentibus,filij baptizentur. Et huius ratio eſt duplex. Vna quidem, propter periculum fidei. Si enim pueri nondum vſum rationis habentes, baptiſmum ſuſciperent, poſtmodum, cum ad perfectam ætatem peruenirent, de facili poſſent à parentibus induci, vt relinquerent quod ignorantes ſuſceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum. Alia vero ratio eſt: quia repugnat iuſtitiæ naturali. Filius enim naturaliter eſt aliquid patris. Et primo quidem à parentibus non diſtinguitur ſecundum corpus, quamdiu in matris vtero continetur. Poſtmodum vero poſtquam ab vtero egreditur, antequam vſum liberi arbitrij habeat, continetur ſub parentum cura, ſicut ſub quodam ſpirituali vtero: quamdiu enim vſum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Vnde ſicut bos vel equus eſt alicuius, vt vtatur eo cum voluerit ſecundum ius ciuile, ſicut proprio inſtrumento: ita de iure naturali eſt,quod filius antequam habeat vſum rationis, ſit ſub cura patris. Vnde contra iuſtitiam naturalem eſſet,ſi puer antequam habeat vſum rationis, à cura parentum ſubtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur inuitis parentibus. Poſtquam autem incipit habere vſum liberi arbitrij, iam incipit eſſe ſuus; & poteſt quantum ad ea quæ ſunt iuris diuini,vel naturalis,

ralis, ſibi ipſi prouidere. Et tunc eſt inducendus ad fidem non coactione, ſed perſuaſione: & poteſt etiam inuitis parentibus, conſentire fidei, & baptizari; non autem antequam habeat vſum rationis. Vnde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod ſaluati ſunt in fide parentum. Per quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet prouidere filiis de ſua ſalute: præcipue antequam habeant vſum rationis.

Ad primum ergo dicedum, quod in vinculo matrimoniali vterque coniugum habet vſum liberi arbitrij, & vterque poteſt inuito altero, fidei aſſentire. Sed hoc non habet locum in puero antequam habeat vſum rationis: ſed poſtquam habet vſum rationis, tunc tenet ſimilitudo, ſi conuerti voluerit.

Ad ſecundum dicendum, quod à morte naturali non eſt aliquis eripiendus contra ordinem iuris ciuilis: puta ſi quis à ſuo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Vnde nec aliquis debet rumpere ordinem iuris naturalis, *quo* filius eſt ſub cura patris, vt eum liberet à periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quod Iudæi ſunt ſerui principum ſeruitute ciuili, quæ non excludit ordinem iuris naturalis vel diuini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoſcere poteſt. Vnde puer antequam vſum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter ſubiacet: & ſecundum eorum diſpoſitionem ſunt circa ipſum diuina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod ſequitur de prædicatione omiſſa, non imminet niſi eis, quibus commiſſum eſt officium prædicandi. Vnde in Ezech. præmittitur, Speculatorem dedi te filiis Iſraël. Prouidere autem pueris infidelium de ſacramentis ſalutis, pertinet ad parentes eorum. Vnde eis imminet periculum, ſi propter ſubtractionem ſacramentorum, eorum paruuli detrimentum ſalutis patiantur.

QVÆSTIO XI.

De hæreſi, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de hæreſi.
CIRCA quam quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum hæreſis ſit infidelitatis ſpecies?
¶ Secundo, de materia eius, circa quam eſt.
¶ Tertio, vtrum hæretici ſint tolerandi?
¶ Quarto, vtrum reuertentes ſint recipiendi?

63 Art. I. *Vtrum hæreſis ſit infidelitatis ſpecies?*

ſup. q. 10. ar. 5. & inf. q. 94. a. 1. ad 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod hæreſis non ſit infidelitatis ſpecies. Infidelitas enim in intellectu eſt, vt ſupra dictum eſt*. Sed hæreſis non videtur ad intellectum pertinere, ſed magis ad vim appetitiuam. Dicit enim Hieron. & habetur in Decr. 24. q. 3. †. Hæreſis Græce ab electione dicitur, quod ſcilicet eam ſibi vnuſquiſque eligat diſciplinam, quam putat eſſe meliorem. Electio autem eſt actus appetitiuæ virtutis: vt ſupra dictum eſt *. Ergo hæreſis non eſt infidelitatis ſpecies.

** q. præ. art. 2.*
† Hieron. ad c. 5. ad Galat. ſup. illud Hereſes. habetur 20. q. 3. c. Hæreſes
** 1. 2. q. 13. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Vitium præcipue accipit ſpeciem à fine. Vnde Philoſ. dicit in 5. Ethic.* quod ille, qui mœchatur vt furetur, magis eſt fur quam mœchus. Sed finis hæreſis eſt commodum temporale, & maxime principatus & gloria: quod pertinet ad vitium ſuperbiæ vel cupiditatis. Dicit enim Aug. in lib. † de vtilitate credendi, quod hæreticus eſt qui alicuius temporalis commodi & maximè gloriæ principatuſque ſui gratia falſas ac nouas opiniones vel gignit, vel ſequitur. Ergo hæreſis non eſt ſpecies infidelitatis, ſed magis ſuperbiæ.

** lib. 5. c. 2. paulo à prin. tom. 5.*
† cir. pr. lib. t. 6.

¶ 3. Præterea, Infidelitas cum ſit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæreſis pertinet ad opera carnis. Dicit enim Apoſt. ad Gal. 5. Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia: & inter cætera poſtmodum ſubdit, Diſſentiones, ſectæ, quæ ſunt idem quod hæreſes. Ergo hæreſis non eſt infidelitatis ſpecies.

SED contra eſt, quod falſitas veritati opponitur. Sed hæreticus eſt, qui falſas, vel nouas opiniones vel gignit, vel ſequitur. Ergo opponitur veritati cui fides innititur. Ergo ſub infidelitate continetur.

RESPONDEO dicendum, quod nomen hæreſis, ſicut dictum eſt, electionem importat. Electio autem, vt ſupra dictum eſt †, eſt eorum quæ ſunt ad finem, præſuppoſito fine. In credendis autem voluntas aſſentit alicui vero, tamquam proprio bono, vt ex ſupra dictis * patet. Vnde quod eſt principale verum, habet rationem finis vltimi: quæ autem ſecundaria ſunt, habent rationem eorum quæ ſunt ad finem. Quia vero quicumque credit, alicuius dicto aſſentit, principale videtur eſſe & quaſi finis in vnaquaque credulitate ille, cuius dicto aſſentitur. Quaſi autem ſecundaria ſunt ea, quæ quis tenendo vult alicui aſſentire. Sic ergo qui recte fidem Chriſtianam habet, ſua voluntate aſſentit Chriſto in his, quæ vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei Chriſtianæ

in arg. 1. huius ar.
† 1. 2. q. 13. a. 3.
** q. 1. a. 3. et 4. & q. 4. a. 3. 4. & 5.*

Digitized by Google

ſtianæ dupliciter quis poteſt deuiare. Vno modo, quia ipſe Chriſto non vult aſſentire; & hic habet quaſi malam voluntatem circa ipſum finem: & hoc pertinet ad ſpeciem infidelitatis Paganorum & Iudæorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Chriſto aſſentire, ſed deficit in eligendo ea, quibus Chriſto aſſentiat; quia non eligit ea quæ ſunt vere à Chriſto tradita, ſed ea quæ ſibi propria mens ſuggerit. Et ideo hæreſis eſt infidelitatis ſpecies, pertinens ad eos, qui fidem Chriſti profitentur, ſed eius dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, ſicut & voluntas ad fidem: vt ſupra * dictum eſt. *In co. ar*

Ad ſecundum dicendum, quod vitia habent ſpeciem ex fine proximo, ſed ex fine remoto habent genus & cauſam: ſicut cum aliquis mœchatur, vt furetur, eſt ibi quidem ſpecies mœchiæ ex proximo fine & obiecto. Sed ex fine vltimo oſtenditur, quod mœchia ex furto & oritur, & ſub eo continetur ſicut effectus ſub cauſa, vel ſicut ſpecies ſub genere: vt patet ex his, quæ ſupra * de actibus dicta ſunt in communi. *1.2.q.18. a.6.& 7.* Vnde & ſimiliter in propoſito, finis proximus hæreſis eſt adhærere falſæ ſententiæ propriæ, & ex hoc ſpeciem habet. Sed ex fine remoto oſtenditur cauſa eius, ſcilicet quod oritur ex ſuperbia, vel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quod ſicut hæreſis dicitur ab eligendo, ita ſecta à ſectando, ſicut Iſidor. dicit in lib. * Etym. *li.8. c.3. in prin.* Et ideo hæreſis & ſecta idem ſunt, & vtrumque pertinet ad opera carnis: non quidem quantum ad ipſum actum infidelitatis reſpectu proximi obiecti, ſed ratione cauſæ quæ eſt vel appetitus finis indebiti, ſecundum quod oritur ex ſuperbia, vel cupiditate, vt dictum * eſt: *art.2.* vel etiam aliqua phantaſtica illuſio, quæ eſt principium errandi: vt etiam Philoſophus † dicit in quarto Metaphyſ. *† l.4. Me. te. 24. t.3. 64* Phantaſia autem quodammodo ad carnem pertinet, in quantum actus eius eſt cum organo corporali.

Art. 2. *Vtrum hæreſis ſit proprie circa ea, quæ ſunt fidei?* *4.d.13.q.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæreſis non ſit proprie circa ea, quæ ſunt fidei. Sicut enim ſunt hæreſes & ſectæ in Chriſtianis, ita etiam fuerunt in Iudæis & * Phariſæis: ſicut Iſidor. dicit in lib. * Etym. *ar. 1. ad 6. et 1. Co. 11. lec. 4. col. 2.* Sed eorum diſſenſiones non erant circa ea, quæ ſunt fidei. Ergo hæreſis non eſt circa ea, quæ ſunt fidei, ſicut circa propriam materiam. ** Coll. ex lib. 8. ca. 3. 4. et 6. ſimul ſumptis.*

¶ 2. Præterea, Materia fidei ſunt res, quæ creduntur. Sed hæreſis non ſolum eſt circa res, ſed etiam cir-

Digitized by Google

ea verba & circa expoſitiones ſacræ ſcripturæ. Dicit enim † Hie. quod quicunque aliter ſcripturam intelligit, quam ſenſus ſpiritus ſancti efflagitat, à quo ſcripta eſt: licet ab Eccleſia non receſſerit, tamen hæreticus appellari poteſt. Et alibi dicit *, quod ex verbis inordinate prolatis fit hæreſis. Ergo hæreſis non eſt proprie circa materiam fidei.

† Ad Gala. c. 5. ſuper illud, Hereſes, inuidiæ, & c. 1. q.
* refert. 4. ſen. d. 13. in fi.

¶ 3. Præterea, Etiam circa ea, quæ ad fidem pertinent, inueniuntur quandoque ſacri doctores diſſentire: ſicut Hieronymus & Aug. circa ceſſationem legalium. Et tamen hoc eſt abſque vitio hæreſis. Ergo hæreſis non eſt proprie circa materiam fidei.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit contra Manichæos *, Qui in Eccleſia Chriſti morbidum aliquid prauumue quid ſapiunt, ſi correcti vt ſanum, rectumque ſapiant, reſiſtant contumaciter, ſuaque peſtifera & mortifera dogmata emendare nolunt, ſed defendere perſiſtunt: hæretici ſunt. Sed peſtifera & mortifera dogmata non ſunt niſi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam iuſtus viuit, vt dicitur Rom. 1. Ergo hæreſis eſt circa ea quæ ſunt fidei ſicut circa propriam materiam.

lib. 18 de ciu. Dei c. 51. circa princ. to. 5. & refertur in ea qui in Eccleſia 24. q. 3.

RESPONDEO dicendum, quod de hæreſi nunc loquimur, ſecundum quod importat corruptionem fidei Chriſtianæ. Non autem ad corruptionem fidei Chriſtianæ pertinet, ſi aliquis habeat aliquam falſam opinionem in his quæ non ſunt fidei, puta in Geometricalibus, vel in aliis huiuſmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non poſſunt: ſed ſolum quando aliquis habet falſam opinionem circa ea, quæ ad fidem pertinent: ad quam aliquid pertinet dupliciter, ſicut ſupra dictum eſt *. Vno modo, directe & principaliter: ſicut articuli fidei. Alio modo, indirecte & ſecundario: ſicut ea, ex quibus ſequitur corruptio alicuius articuli. Et circa vtraque poteſt eſſe hæreſis, eo modo quo & fides.

art. præc. & q. 1. a 6 ad 1. & q. 1. art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut hæreſes Iudæorum & Phariſæorum erant circa opiniones aliquas ad Iudaiſmum vel ad Phariſiam pertinentes: ita etiam Chriſtianorum hæreſes ſunt circa ea quæ pertinent ad fidem Chriſti.

Ad ſecundum dicendum, quod ille dicitur aliter exponere ſacram Scripturam quam Spiritus ſanctus efflagitat, qui ad hoc expoſitionem ſacræ Scripturæ retorquet, quod contrariatur ei quod eſt per Spiritum ſanctum reuelatum. Vnde dicitur Ezech. 13. de falſis prophetis, Qui perſeuerauerunt confirmare ſermonem, ſcilicet per falſas expoſitiones ſcripturæ. Similiter

liter etiam per verba quæ quis loquitur, ſuam fidem profitetur: eſt enim confeſsio actus fidei, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo ſi ſit inordinata locutio circa ea quæ ſunt fidei, ſequi poteſt ex hoc corruptio fidei. Vnde Leo Papa in quadam epiſt. ad Proterium Epiſcopum Alexandrinum dicit, quod inimici crucis Chriſti omnibus factis & verbis noſtris inſidiantur: vt ſi vllam illis vel tenuem occaſionem demus, nos Neſtoriano ſenſui etiam congruere mentiantur. *q.3.ar.1*

Ad tertium dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit * & habetur in Decret. 24. quæſt. 3. c. Dixit Apoſtolus, Si qui ſententiam ſuam quamuis falſam atque peruerſam nulla pertinaci animoſitate defendunt, quærunt autem tota ſollicitudine veritatem, corrigi parati cum inuenerint: nequaquam ſunt inter hæreticos deputandi: quia ſcilicet non habent electionem contradicentem Eccleſiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui Doctores videntur diſſenſiſſe, vel circa ea, quorum nihil intereſt ad fidem, vtrum ſic vel aliter teneantur; vel etiam in quibuſdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Eccleſiam determinata. Poſtquam autem eſſent auctoritate vniuerſalis Eccleſiæ determinata, ſi quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus cenſeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter reſidet in ſummo Pontifice. Dicitur enim vigeſimaquarta quæſt. prima *, Quotiens fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres noſtros & coepiſcopos non niſi ad Petrum, id eſt ad ſui nominis auctoritatem referri debere. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus, nec Auguſtinus, nec aliquis ſacrorum Doctorum ſuam ſententiam defendit. Vnde dicit * Hieron. ad Damaſc. Papam, Hæc eſt fides, Papa beatiſsime, quam in Catholica didicimus Eccleſia: in qua ſi minus perite aut parum caute forte aliquid poſitum eſt, emendari cupimus à te, qui Petri fidem & ſedem tenes. Si autem hæc noſtra confeſsio Apoſtolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, ſe imperitum vel maleuolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit.

Aug ep. 162 in princ. illius, to 2. & habetur 24. q. 3. c. Dixit Apoſtol.

24. q. 1. c. Quotieſcunque.

Hieron. in expoſ. ſymboli ad Damaſc. in fin. illius, rom. 2.

Art. 3. *Vtrum hæretici ſint tolerandi?* 65

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod hæretici ſint tolerandi. Dicit enim Apoſt. 2. ad Timoth. 2. Seruum Dei oportet manſuetum eſſe, cum modeſtia corripientem eos, qui reſiſtunt veritati, ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoſcendam veritatem, & reſipiſcant à laqueis diaboli. Sed ſi hæretici non tolerantur, ſed morti traduntur, aufertur eis facultas

4. d. 13. q. 2. art. 1 cor. & quol. 10. art. 15.

 cultas

Digitized by Google

cultas pœnitendi. Ergo hoc videtur eſſe contra præceptum Apoſtoli.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt neceſſarium in Eccleſia, eſt tolerandum. Sed hæreſes ſunt neceſſariæ in Eccleſia. Dicit enim Apoſtolus primæ ad Corinth. cap. 11. Oportet hæreſes eſſe, vt & qui probati ſunt manifeſti fiant in vobis. Ergo videtur, quod hæretici ſunt tolerandi.

¶ 3. Præterea, Dominus mandauit Matth. 13. ſeruis ſuis, vt zizania permitterent creſcere vſque ad meſſem, quæ eſt finis ſeculi, vt ibidem exponitur. Sed per zizania ſignificantur hæretici, ſecundum expoſitionem ſanctorum. Ergo hæretici ſunt tolerandi.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Titum 3. Hæreticum hominem poſt primam & ſecundam correptionem deuita, ſciens quia ſubuerſus eſt, qui huiuſmodi eſt.

Canoniſtæ in c. 2. de heret. lib. 6.

RESPONDEO dicendum, quod circa hæreticos duo ſunt conſideranda. Vnum quidem ex parte ipſorum. Aliud vero ex parte Eccleſiæ. Ex parte quidem ipſorum eſt peccatum, per quod meruerunt non ſolum ab Eccleſia per excommunicationem ſeparari, ſed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim grauius eſt corrumpere fidem, per quam eſt animæ vita; quam falſare pecuniam, per quam temporali vitæ ſubuenitur. Vnde ſi falſarij pecuniæ, vel alij malefactores ſtatim per ſeculares principes iuſtè morti traduntur: multo magis hæretici ſtatim, ex quo de hæreſi conuincuntur, poſſunt non ſolum excommunicari, ſed & iuſtè occidi. Ex parte autem Eccleſiæ eſt miſericordia ad errantium conuerſionem; & ideo non ſtatim condemnat, ſed poſt primam & ſecundam correptionem, vt Apoſtolus docet. Poſtmodum vero ſi adhuc pertinax inueniatur, Eccleſia de eius conuerſione non ſperans, aliorum ſaluti prouidet, eum ab Eccleſia ſeparando per excommunicationis ſententiam; & vlterius relinquit eum iudicio ſeculari, à mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus *, & habetur vigeſimaquarta, quæſtione 3. Reſecandæ ſunt putridæ carnes, & ſcabioſa ouis à caulis repellenda, ne tota domus, maſſa, corpus, & pecora ardeant, corrumpantur, putreſcant, intereant. Arius in Alexandria vna ſcintilla fuit: ſed quoniam non ſtatim oppreſſus eſt, totum orbem eius flamma populata eſt.

Hier. ad Gal. 5. ſuper illud, Modicu fermentum, to. 9. Habetur 24. q. 3. c. Reſecandæ ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad modeſtiam illam pertinet, vt primo & ſecundo corripiatur. Quod ſi redire noluerit, iam pro ſubuerſo habetur,

vt patet in auctoritate * Apoſtoli inducta. *In argu. Sed contra.*

Ad ſecundum dicendum, quod vtilitas, quæ ex hæreſibus prouenit, eſt præter intentionem hæreticorum, dum ſcilicet conſtantia fidelium comprobatur, vt Apoſtolus dicit: & vt excutiamus pigritiam, diuinas ſcripturas ſolicitius intuentes, ſicut * Auguſtinus dicit. Sed ex intentione eorum eſt corrumpere fidem: quod eſt maximi nocumenti. Et ideo magis reſpiciendum eſt ad id quod eſt per ſe de eorum intentione, vt excludantur: quam ad hoc quod eſt præter eorum intentionem, vt ſuſtineantur. ** l.1. contra Manich. c.1. circ. med. tom. 1.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut habetur in Decret. * 24. quæſt. 3. aliud eſt excommunicatio, & aliud eradicatio. Excommunicatur enim ad hoc aliquis (vt ait Apoſtolus;) vt ſpiritus eius ſaluus fiat in die Domini. Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non eſt etiam contra mandatum Domini: quod eſt in eo caſu intelligendum, quando non poſſunt extirpari zizania ſine extirpatione tritici, vt ſupra * dictum eſt, cum de infidelibus in communi ageretur. *In Decr. 24. q. 3. c. Notandum, circa fin.* *q. praeced. art. 8.*

Art. 4. *Vtrum reuertentes ab hæreſi, ſint ab Eccleſia recipiendi?* 66

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod reuertentes ab hæreſi, ſint omnino ab Eccleſia recipiendi. Dicitur enim Ier. 3. ex perſona Domini, Fornicata es cum amatoribus multis, tamen reuertere ad me, dicit Dominus. Sed Eccleſiæ iudicium eſt iudicium Dei: ſecundum illud Deuter. 1. Ita paruum audietis vt magnum: neque accipietis cuiuſquam perſonam, quia Dei iudicium eſt. Ergo ſi aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quę eſt ſpiritualis fornicatio, nihilominus ſunt recipiendi. *quol. 2. art. 16.*

¶ 2. Præterea, Dominus Matth. 18. Petro mandat, vt fratri peccanti dimittat non ſolum ſepties, ſed vſque ſeptuagies ſepties: per quæ intelligitur, ſecundum expoſitionem Hieron. * quod quotieſcumque aliquis peccauerit; eſt ei dimittendum. Ergo quotieſcumque aliquis peccauerit in hæreſim relapſus, erit ab Eccleſia ſuſcipiendus. *ſup. illud verbum Matt. 18. Si peccauerit in te, to. 9.*

¶ 3. Præterea, Hæreſis eſt quædam infidelitas. Sed alij infideles volentes conuerti, ab Eccleſia ſuſcipiuntur. Ergo etiam hæretici ſunt recipiendi.

SED contra eſt, quod * Decretalis, Ad abolendam, dicit, quod ſi aliqui poſt abiurationem erroris, deprehenſi fuerint in abiuratam hæreſim recidiſſe, ſeculari iudicio ſunt relinquendi. Non ergo ab Eccleſia ſunt recipiendi. *in decret. lib. 5. tit. 7. c. 9. à med.*

Digitized by Google

c. ad abolendam. para. præſenti & c. Excommunicamus, 1. para. dãnati vero. & para. qui autẽ & c. excõmunicamus 2. de hær.

RESPONDEO dicendum, quod Eccleſia ſecundum Domini inſtitutionem, charitatem ſuam extendit ad omnes, non ſolum amicos, verumetiam inimicos & perſequentes, ſecundum illud Matt. 5. Diligite inimicos veſtros: benefacite his, qui oderunt vos. Pertinet autem ad charitatem, vt aliquis bonum proximi & velit & operetur. Eſt autem duplex bonum. Vnum quidem ſpirituale, ſcilicet ſalus animæ, quod principaliter reſpicit charitas: hoc enim quilibet ex charitate debet alij velle. Vnde quantum ad hoc hæretici reuertentes quotieſcumque relapſi fuerint, ab Eccleſia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via ſalutis. Aliud autem eſt bonum, quod ſecundario reſpicit charitas, ſcilicet bonum temporale, ſicut eſt vita corporalis, poſſeſsio mundana, & bona fama, & dignitas Eccleſiaſtica, ſiue ſecularis. Hoc enim non tenemur ex charitate aliis velle, niſi in ordine ad ſalutem æternam & eorum, & aliorum. Vnde ſi aliquid de huiuſmodi bonis exiſtens in vno, impedire poſsit æternam ſalutem in multis, non oportet quod ex charitate huiuſmodi bonum ei velimus: ſed potius vt velimus eum illo carere: tum quia ſalus æterna præferenda eſt bono temporali: tum quia bonum multorum præfertur bono vnius. Si autem hæretici reuertentes ſemper reciperentur, vt conſeruarentur in vita, & aliis temporalibus bonis, poſſet in præiudicium ſalutis aliorum hoc eſſe: tum quia ſi relaberentur, alios inficerent: tum etiam quia ſi ſine pœna euaderent, alij ſecurius in hæreſim laberentur. Dicitur enim Eccleſ. 8. Etenim quia non cito profertur contra malos ſententia, abſque timore vllo filij hominum perpetrant mala. Et ideo Eccleſia quidem primo reuertentes ab hæreſi non ſolum recipit ad pœnitentiam, ſed etiam conſeruat eos in vita, & interdum reſtituit eos diſpenſatiue ad eccleſiaſticas dignitates, quas prius habebant, ſi videantur vere conuerſi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur eſſe factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur eſſe ſignum inconſtantiæ eorum circa fidem. Et ideo vlterius redeuntes, recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen vt liberentur à ſententia mortis.

Ad primum ergo dicendum, quod in iudicio Dei ſemper recipiuntur redeuntes: quia Deus ſcrutator eſt cordium, & vere redeuntes cognoſcit. Sed hoc Eccleſia imitari non poteſt. Præſumit enim eos non vere reuerti: qui cum recepti fuiſſent, iterum ſunt relapſi. Et ideo eis viam ſalutis non denegat, ſed à periculo mortis eos non tuetur.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus loquitur Petro de peccato in eum commiſſo: quod eſt ſemper dimittendum, vt fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum, vel in Deum commiſſo: quod non eſt noſtri arbitrij dimittere, vt Hieronymus * dicit. Sed etiam in hoc eſt à lege modus ſtatutus, ſecundum quod congruit honori Dei & vtilitati proximorum.

* *Sup. illud Mat. 13. Si peccauerit in te, t. 9.*

Ad tertium dicendum, quod alij infideles, qui numquam fidem acceperant, conuerſi ad fidem, nondum oſtendunt aliquod ſignum inconſtantiæ circa fidem, ſicut hæretici relapſi. Et ideo non eſt ſimilis ratio de vtriſque.

QVAESTIO XII.

De Apoſtaſia, in duos articulos diuiſa.

DEeinde conſiderandum eſt de apoſtaſia.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum apoſtaſia ad infidelitatem pertineat?

¶ Secundo, vtrum propter apoſtaſiam à fide, ſubditi abſoluantur à dominio præſidentium apoſtatarum?

Art. 1. *Vtrum apoſtaſia pertineat ad infidelitatem?* 67

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod apoſtaſia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod eſt omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata ſine infidelitate exiſtunt. Sed apoſtaſia videtur eſſe omnis peccati principium. Dicitur enim Eccleſ. 10. Initium ſuperbiæ hominis apoſtatare à Deo. Et poſtea ſubditur, Initium omnis peccati ſuperbia. Ergo apoſtaſia non pertinet ad infidelitatem.

c. nō pe. 2. q. 7. c. beatus 3. q. 4. c. nō obſeruetis. 26. q. 7. c. contr. chriſtianos, de hære. l. 6. Canoniſta in c. 1. extra de Apoſtatis, legiſta c. de apoſt.

¶ 2. Præterea, Infidelitas in intellectu conſiſtit. Sed apoſtaſia magis videtur conſiſtere in exteriori opere vel ſermone, aut etiam in interiori voluntate. Dicitur enim Prouerb. 6. Homo apoſtata vir inutilis, gradiens ore peruerſo, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, prauo corde machinatur malum, & in omni tempore iurgia ſeminat. Si quis etiam ſe circumcideret, vel ſepulchrum Machometi adoret, apoſtata reputaretur. Ergo apoſtaſia non pertinet directe ad infidelitatem.

¶ 3. Præterea, Hæreſis, quia ad infidelitatem pertinet, eſt quædam determinata ſpecies infidelitatis. Si ergo apoſtaſia ad infidelitatem pertineret, ſequeretur quod eſſet quædam determinata ſpecies infidelitatis. Quod non videtur ſecundum prædicta.* *q. 10. a. 1.*

Digitized by Google

Non ergo apoſtaſia ad infidelitatem pertinet.

SED contra eſt, quod dicitur Ioan. 6. Multi diſcipulorum eius abierunt retro: quod eſt apoſtatare: de quibus ſupra dixerat Dominus, Sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Ergo apoſtaſia pertinet ad infidelitatem.

RESPONDEO dicendum, quod apoſtaſia importat retroceſsionem quamdam à Deo. Quæ quidem diuerſimodè fit ſecundum diuerſos modos, quibus homo Deo coniungitur. Primo namque coniungitur homo Deo per fidem. Secundo, per debitam & ſubiectam voluntatem ad obediendum præceptis eius. Tertio, per aliqua ſpecialia ad ſupererogationem pertinentia: ſicut per religionem, & clericaturam, vel ſacrum ordinem. Remoto autem poſteriori remanet prius: ſed non conuertitur. Contingit ergo aliquem apoſtatare à Deo, retrocedendo à religione quam profeſſus eſt, vel ab ordine, quem ſuſcepit: & hæc dicitur apoſtaſia religionis ſeu ordinis. Contingit etiam aliquem apoſtatare à Deo per mentem repugnantem diuinis mandatis. Quibus duabus apoſtaſiis exiſtentibus, adhuc poteſt remanere homo Deo coniunctus per fidem. Sed ſi à fide diſcedat, tunc omnino à Deo retrocedere videtur. Et ideo ſimpliciter & abſolute eſt apoſtaſia, per quam aliquis diſcedit à fide, quæ vocatur apoſtaſia per fidem. Et ſecundum hunc modum apoſtaſia ſimpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de ſecunda apoſtaſia, quæ importat voluntatem à mandatis Dei reſilientem, quæ inuenitur in omni peccato mortali.

Ad ſecundum dicendum, quod ad fidem pertinet non ſolum credulitas cordis, ſed etiam proteſtatio exterioris fidei per exteriora verba & facta. Nam confeſsio eſt actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba, vel opera ad infidelitatem pertinent, in quantum ſunt infidelitatis ſigna, per modum, quo ſignum ſanitatis ſanum dicitur. Auctoritas autem * inducta etſi poſsit intelligi de omni apoſtata, verifsime tamen contingit in apoſtatam à fide. Quia etiam fides eſt primum fundamentum rerum ſperandarum, & ſine fide impoſsibile eſt placere Deo: ſublata fide, nihil remanet in homine, quod poſsit eſſe vtile ad ſalutem æternam. Et propter hoc dicitur Prouerbiorum ſexto, homo apoſtata vir inutilis. Fides enim eſt vita animæ: ſecundum illud Romanorum primo, Iuſtus ex fide viuit. Sicut ergo ſublata

*in arg.

vita

vita corporali, omnia membra & partes hominis à debita diſpoſitione recedunt: ita ſublata vita iuſtitiæ, quæ eſt per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primo quidem in ore, per quod maximè manifeſtatur cor: ſecundo, in oculis: tertio, in inſtrumentis motus: quarto, in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his ſequitur, quod iurgia ſeminet, alios intendens ſeparare à fide, ſicut & ipſe receſsit.

Ad tertium dicendum, quod ſpecies alicuius qualitatis vel formæ non diuerſificatur per hoc quod eſt terminus motus à quo, vel ad quem: ſed potius è conuerſo ſecundum terminos motuum ſpecies attenduntur. Apoſtaſia autem reſpicit infidelitatem vt terminum ad quem eſt motus recedentis à fide. Vnde apoſtaſia non importat determinatam ſpeciem infidelitatis, ſed quamdam circumſtantiam aggrauantem: ſecundum illud ſecundæ Petr. 2. Melius erat eis veritatem non cognoſcere, quam poſt cognitam retroire.

Art. 2. *Vtrum princeps propter apoſtaſiam à fide, amittat dominium in ſubditos, ita quod ei obedire non teneantur?* 68

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod princeps propter apoſtaſiam à fide, non amittat dominium in ſubditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Amb. * & habetur 11. q. 3. quod Iulianus Imperator quamuis eſſet apoſtata, habuit tamen ſub ſe Chriſtianos milites, quibus cum dicebat, Producite aciem pro defenſione reipublicæ, obediebant ei. Ergo propter apoſtaſiam principis ſubditi non abſoluuntur ab eius dominio.

habetur 11. q. 3. c. Iulianus. Id habet Aug. Pſ. 124. ſup. illud Non relinquet Dominus virgam, to. 8

¶ 2. Præterea, Apoſtata à fide, infidelis eſt. Sed infidelibus dominis inueniuntur aliqui ſancti viri fideliter ſeruiſſe: ſicut Ioſeph Pharaoni, & Daniel Nabuchodonoſor, & Mardochæus Aſſuero. Ergo propter apoſtaſiam à fide non eſt dimittendum, quin principi obediatur à ſubditis.

¶ 3. Præterea, Sicut per apoſtaſiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apoſtaſiam à fide perderent principes ius imperandi ſubditis fidelibus, pari ratione propter peccata alia hoc amitterent. Sed hoc patet eſſe falſum. Non ergo propter apoſtaſiam à fide eſt recedendum ab obedientia principum.

SED contra eſt, quod Greg. VII. dicit, Nos ſanctorum prædeceſſorum ſtatuta tuentes, eos qui excommunicatis; fidelitate aut iuramenti ſacramento ſunt conſtricti, apoſtolica auctoritate à ſacramento abſolui

habetur 15. q. 6. c. Nos ſanctorum.

Digitized by Google

ſoluimus; & ne ſibi fidelitatem obſeruent, omnibus modis prohibemus, quouſque ad ſatisfactionem veniant. Sed apoſtatæ à fide ſunt excommunicati, ſicut & hæretici, vt dicit * Decretalis extra de hæreticis. Ad abolendam. Ergo principibus apoſtatantibus à fide non eſt obediendum.

in Decr. lib. 5. tit. 7. c. 9.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, infidelitas ſecundum ſeipſam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum eſt de iure gentium, quod eſt ius humanum. Diſtinctio autem fidelium & infidelium eſt ſecundum ius diuinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans poteſt ſententialiter ius dominij amittere, ſicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Eccleſiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis, qui nunquam fidem ſuſceperunt, ſecundum illud Apoſt. 1. ad Corin. 5. Quid mihi de his, qui foris ſunt, iudicare? Sed infidelitatem illorum, qui fidem ſuſceperunt, poteſt ſententialiter punire: & conuenienter in hoc puniuntur, quod ſubditis fidelibus dominari non poſsint. Hoc enim vergere poſſet in magnam fidei corruptionem: quia, vt * dictum eſt, homo apoſtata prauo corde machinatur malum, & iurgia ſeminat, intendens homines ſeparare à fide. Et ideo quam cito aliquis per ſententiam denuntiatur excommunicatus propter apoſtaſiam à fide, ipſo facto eius ſubditi ſunt abſoluti à dominio eius, & iuramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

q. 10. ar. 10.

art. præ.

c. abſolutos extra de hær.

Ad primum ergo dicendum, quod illo tempore Eccleſia in ſui nouitate nondum habebat poteſtatem terrenos principes compeſcendi: & ideo tolerauit, fideles Iuliano apoſtatæ obedire in his, quæ nondum erant contra fidem, vt maius periculum fidei vitaretur.

Ad ſecundum dicendum, quod alia ratio eſt de infidelibus aliis, qui nunquam fidem ſuſceperunt, vt dictum eſt *.

In cor. & art. 1.

Ad tertium dicendum, quod apoſtaſia à fide totaliter ſeparat hominem à Deo, vt dictum eſt *: quod non contingit in quibuſcumque aliis peccatis

** ar. præ.*

† c. 1. de maledicis, c. ſi canonici. §. cæterũ de offic. ord. li. 6.

QVAESTIO XIII.

De peccato blaſphemiæ † in generali, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccato blaſphemiæ, quod opponitur confeſsioni fidei. Et primo, de blaſphemia in generali. Secundo, de

blaſphemia,

Digitized by Google

blaſphemia, quæ dicitur peccatum in Spiritum ſanctum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum blaſphemia opponatur confeſsioni fidei?

¶ Secundo, vtrum blaſphemia ſemper ſit peccatum mortale?

¶ Tertio, vtrum blaſphemia ſit maximum peccatum?

¶ Quarto, vtrum blaſphemia ſit in damnatis?

Art. 1. Vtrum blaſphemia opponatur confeſsioni fidei? 69

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod blaſphemia non opponatur confeſsioni fidei. Nam blaſphemare eſt contumeliam, vel aliquod conuitium inferre in iniuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad maleuolentiam contra Deum, quam ad infidelitatem. Ergo blaſphemia non opponitur confeſsioni fidei. *2 d 14. in expo. lit. a. 9. & Io. 10. lec. 5. in pr.*

¶ 2. Præterea, Ad Eph. 4. ſuper illud, Blaſphemia tollatur à vobis, dicit * Gloſ. Quæ fit in Deum vel in ſanctos. Sed confeſsio fidei non videtur eſſe niſi de his quæ pertinent ad Deum, qui eſt fidei obiectum. Ergo blaſphemia non ſemper opponitur confeſsioni fidei. *Gl. interlinearis. ibid.*

¶ 3. Præterea, A quibuſdam dicitur, quod ſunt tres blaſphemiæ ſpecies. Quarum vna eſt, cum attribuitur Deo, quod ei non conuenit. Secunda eſt, cum ab eo remouetur quod ei conuenit. Tertia eſt, cum attribuitur creaturæ, quod Deo appropriatur: & ſic videtur quod blaſphemia non ſolum ſit circa Deum, ſed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro obiecto. Ergo blaſphemia non opponitur confeſsioni fidei.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Tim. 1. Prius fui blaſphemus & perſecutor: & poſtea ſubdit, Ignorans feci in incredulitate mea. Ex quo videtur quod blaſphemia ad infidelitatem pertineat.

RESPONDEO dicendum, quod nomen blaſphemiæ importare videtur quamdam derogationem alicuius excellentis bonitatis, & præcipuè diuinæ. Deus autem, vt Dion. * dicit primo cap. de diu. nom. eſt ipſa eſſentia veræ bonitatis. Vnde quicquid Deo conuenit, pertinet ad bonitatem ipſius: & quicquid ad ipſum non pertinet, longè eſt à ratione perfectæ bonitatis, quæ eſt eius eſſentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei conuenit, vel aſſerit de eo quod ei non conuenit, derogat diuinæ bonitati. Quod quidem poteſt contingere dupliciter. Vno quidem *c. 1. poſt medium.*

dem modo, ſecundum ſolam opinionem intellectus. Alio modo, coniuncta quadam effectus deteſtatione: ſicut è contrario fides Dei, per dilectionem perficitur ipſius. Huiuſmodi ergo derogatio diuinæ bonitatis vel eſt ſecundum intellectum tantum, vel etiam ſecundum affectum. Si conſiſtat tantum in corde, eſt cordis blaſphemia: ſi autem exterius prodeat per locutionem, eſt oris blaſphemia. Et ſecundum hoc blaſphemia confeſsioni opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui contra Deum loquitur, conuicium inferre intendens, derogat diuinæ bonitati, non ſolum ſecundum feritatem intellectus, ſed etiam ſecundum prauitatem voluntatis deteſtantis, & impedientis pro poſſe, diuinum honorem: quod eſt blaſphemia perfecta.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus in ſanctis ſuis laudatur, in quantum laudantur opera, quæ Deus in ſanctis efficit: ita & blaſphemia, quæ fit in ſanctos, ex conſequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum illa tria non poſſunt, proprie loquendo, diſtingui diuerſæ ſpecies peccati blaſphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non conuenit, vel remouere ab eo quod ei conuenit, non differunt niſi ſecundum affirmationem & negationem: quæ quidem diuerſitas, habitus ſpeciem non diſtinguit: quia per eamdem ſcientiam innoteſcit falſitas affirmationum & negationum; & per eamdem ignorantiam vtroque modo erratur: cum negatio probetur per affirmationem, vt habetur primo Poſter. Quod autem ea quæ ſunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur, quod aliquid ei attribuatur, quod ei non conueniat. Quicquid enim eſt Deo proprium, eſt ipſe Deus. Attribuere autem id quod eſt Dei proprium, alicui creaturæ, eſt ipſum Deum dicere idem creaturæ.

70 Art. 2. *Vtrum blaſphemia ſemper ſit peccatum mortale?*

ad cap. 3. li. 2. co. 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod blaſphemia non ſemper ſit peccatum mortale. Quia ſuper illud ad Col. 3. Nunc autem deponite & vos, &c. dicit Gloſ. * Poſt maiora prohibet minora. Et tamen ſubdit de blaſphemia. Ergo blaſphemia inter peccata minora computatur, quæ ſunt peccata venialia.

eſt gloſſ. Amb. in iſtum locum, to. 5

¶ 2. Præterea, Omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto decalogi. Sed blaſphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blaſphemia non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Peccata quæ abſque deliberatione

committuntur, non ſunt mortalia: propter quod primi motus non ſunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, vt ex ſupra dictis patet *. Sed blaſphemia quandoque abſque deliberatione procedit. Ergo non ſemper eſt peccatum mortale. 1.2.q.74. ar.10.

SED contra eſt, quod dicitur Leuit. 24. Qui blaſphemauerit nomen Domini, morte moriatur. Sed pœna mortis non infertur, niſi pro peccato mortali. Ergo blaſphemia eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, peccatum mortale eſt, per quod homo ſeparatur à primo principio ſpiritualis vitæ, quod eſt charitas Dei. Vnde quæcumque charitati repugnant, ex ſuo genere ſunt peccata mortalia. Blaſphemia autem ſecundum genus ſuum repugnat charitati diuinæ: quia derogat diuinæ bonitati, vt dictum * eſt, quæ eſt obiectum charitatis. Et ideo blaſphemia eſt peccatum mortale ex ſuo genere. 1.2.q.72. ar.5.& q. 88. ar.1. art.præ.

Ad primum ergo dicendum, quod gloſſ. illa non eſt ſic intelligenda, quod omnia quæ ſubduntur, ſint peccata mortalia: ſed quia cum ſupra non expreſſiſſet niſi maiora, poſtmodum etiam quædam minora ſubdit, inter quæ etiam de maioribus ponit.

Ad ſecundum dicendum, quod cum blaſphemia opponatur confeſſioni fidei, vt * dictum eſt, eius prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo, quod dicitur, Ego ſum Dominus Deus tuus, &c. vel prohibetur per id quod dicitur. Non aſſumes nomen Dei tui in vanum. Magis enim in vanum aſſumit nomen Dei, qui aliquod falſum de Deo aſſerit, quam qui per nomen Dei aliquod falſum confirmat. art.præc.

Ad tertium dicendum, quod blaſphemia poteſt abſque deliberatione ex ſurreptione procedere dupliciter. Vno modo, quod aliquis non aduertat hoc, quod dicit, eſſe blaſphemiam: quod poteſt contingere, cum aliquis ſubito ex aliqua paſſione in verba imaginata prorumpit, quorum ſignificationem non conſiderat: & tunc eſt peccatum veniale, & non habet proprie rationem blaſphemiæ. Alio modo quando aduertit hoc eſſe blaſphemiam, conſiderans ſignificata verborum: & tunc non excuſatur à peccato mortali, ſicut nec ille, qui ex ſubito motu iræ aliquem occidit iuxta ſe ſedentem. 71 3.q.80. art 3.co. & 4.d.9 ar.3.q.3. ec.& ma. q.2. art. 10.cor.

Art. 3. Vtrum peccatum blaſphemiæ ſit maximum peccatum?

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum blaſphemiæ non ſit maximum peccatum.

Malum

q.12.t.3. Malum enim dicitur, quia nocet: ſecundum* Auguſt, in Enchirid. Sed magis nocet peccatum homicidij quod perimit vitam hominis, quam peccatum blaſphemiæ, quod Deo nullum nocumentum poteſt inferre. Ergo peccatum homicidij eſt grauius peccato blaſphemiæ.

¶ 2. Præterea, Quicumque peierat, inducit Deum teſtem falſitatis, & ita videtur eum aſſerere eſſe falſum. Sed non quilibet blaſphemus vſque ad hoc procedit, vt Deum aſſerat eſſe falſum. Ergo periurium eſt grauius peccatum quam blaſphemia.

¶ 3. Præterea, Super illud Pſal. 74. Nolite extollere in altum cornu veſtrum, dicit Gloſſ.* Maximum eſt vitium excuſationis peccati. Non ergo blaſphemia eſt maximum peccatum.

in Pſ.74. in gloſſ. ordin. ex Caſſiod.

SED contra eſt, quod Iſaïæ 18. ſuper illud, Ad populum terribilem, &c. dicit Gloſſ. † Omne peccatum blaſphemiæ comparatum leuius eſt.

† gl. ord. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, blaſphemia opponitur confeſsioni fidei. Et ideo habet in ſe grauitatem infidelitatis, & aggrauatur peccatum ſi ſuperueniat deteſtatio voluntatis: & adhuc magis ſi prorumpat in verba: ſicut & laus fidei augetur per dilectionem & confeſsionem. Vnde cum infidelitas ſit maximum peccatum ſecundum ſuum genus, ſicut ſupra dictum eſt*: conſequens eſt quod etiam blaſphemia ſit peccatum maximum ad idem genus pertinens, & ipſum aggrauans.

*ar.1. huius q. Nicepho. lib.18. eccleſ. hiſt. c.31. * q.10. a.3.*

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium & blaſphemia, ſi comparentur ſecundum obiecta, in quæ peccatur: manifeſtum eſt quod blaſphemia, quæ eſt directe peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod eſt peccatum in proximum. Si autem comparentur, ſecundum effectum nocendi, ſic homicidium præponderat. Plus enim homicidium nocet proximo, quam blaſphemia Deo. Sed quia in grauitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis peruerſæ quam effectus operis, vt ex ſupra dictis patet*: ideo cum blaſphemare intendat nocumentum inferre honori diuino, ſimpliciter loquendo grauius peccat quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet inter peccata in proximum commiſſa.

1.2.q.73. ar.3.&8.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuper illud ad Eph. 4. Blaſphemia tollatur à vobis: dicit* Gloſſ. Peius eſt blaſphemare quam peierare. Qui enim peierat non dicit, aut ſentit aliquid falſum de Deo, ſicut blaſphemus, ſed Deum adhibet teſtem falſitati: non tanquam æſtimans, Deum eſſe falſum teſtem, ſed tanquam ſperans,

eſt Aug. in lib. cōtra mendacium, c.19. non procul à fin. to.4.

rans, quod Deus ſuper hoc non teſtificetur per aliquod euidens ſignum.

Ad tertium dicendum, quod excuſatio peccati eſt quædam circumſtantia aggrauans omne peccatum, etiam ipſam blaſphemiam: & pro tanto dicitur eſſe maximum peccatum, quia quodlibet facit maius.

Art. 4. *Vtrum damnati blaſphement?* 72

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod damnati non blaſphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blaſphemando, propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur: vnde magis eas abhorrent. Ergo multo magis à blaſphemando compeſcuntur. *3. q. 63. art. .. & 10 8. lect. 6. co. 1.*

¶ 2. Præterea, Blaſphemia, cum ſit grauiſsimum peccatum, eſt maximè demeritorium. Sed in futura vita non eſt ſtatus merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blaſphemiæ.

¶ 3. Præterea, Eccl. 11. dicitur, quod in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit. Ex quo patet, quod poſt hanc vitam homini non accreſcit nec meritum, nec peccatum quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blaſphemi. Ergo nec in futura vita blaſphemabunt.

SED contra eſt, quod dicitur Apoc. 16. Æſtuauerunt homines æſtu magno, & blaſphemauerunt nomen Domini habentis poteſtatem ſuper has plagas. Vbi dicit gloſſ. quod in inferno poſiti, quamuis ſciant ſe pro meritis puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat, quod plagas eis inferat. Hoc autem eſſet blaſphemia in præſenti. Ergo & in futuro.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ad rationem blaſphemiæ pertinet deteſtatio diuinæ bonitatis. Illi autem qui ſunt in inferno, retinebunt peruerſam voluntatem auerſam à Dei iuſtitia in hoc, quod diligunt ea pro quibus puniuntur, & vellent eis vti, ſi poſſent, & odiunt pœnas, quæ pro huiuſmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis, quæ commiſerunt: non quia ipſa odiant, ſed quia pro eis puniuntur. Sic ergo talis deteſtatio diuinæ iuſtitiæ eſt in eis interior cordis blaſphemia. Et credibile eſt, quod poſt reſurrectionem erit in eis etiam vocalis blaſphemia, ſicut in ſanctis vocalis laus Dei. *art. præc. & art. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod homines deterrentur in præſenti à blaſphemia, propter timorem pœnarum, quas ſe putant euadere. Sed damnati in inferno non ſperant ſe poſſe euadere. Et ideo tamquam deſperati feruntur ad omne, ad quod eis peruerſa voluntas ſuggerit.

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod mereri & demereri pertinent ad ſtatum viæ. Vnde bona in viatoribus ſunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non ſunt meritoria, ſed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium. Et ſimiliter mala in damnatis non ſunt demeritoria, ſed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad tertium dicendum, quod quilibet in peccato mortali decedens, fert ſecum voluntatem deteſtandi diuinam iuſtitiam, quantum ad aliquid. Et ſecundum hoc poterit ei ineſſe blaſphemia.

QVAESTIO XIV.

De blaſphemia in Spiritum ſanctum, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt in ſpeciali de blaſphemia in Spiritum ſanctum.

CIRCA quod quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum blaſphemia vel peccatum in Spiritum ſanctum ſit idem, quod peccatum ex certa malitia?

¶ Secundo, de ſpeciebus huius peccati.

¶ Tertio, vtrum ſit irremiſsibile?

¶ Quarto, vtrum aliquis peccare poſsit in Spiritum ſanctum à principio, antequam alia peccata committat?

73 Art. I. *Vtrum peccatum in Spiritum ſanctum ſit idem quod peccatum ex certa malitia?*

1. d. 42. a. 1. & 2. Et mal. q. 3. art. 14 Et quol. 2. q. 8. ar. 1. & Ro. 2. co. 5.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum in Spiritum ſanctum non ſit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum ſanctum eſt peccatum blaſphemiæ, vt patet Matth. 12. Sed non omne peccatum ex certa malitia eſt peccatum blaſphemiæ: contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum ſanctum non eſt idem quod peccatum ex certa malitia.

¶ 2. Præterea, Peccatum ex certa malitia diuiditur contra peccatum ex ignorantia, & contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum ſanctum diuiditur contra peccatum in filium hominis, vt patet Matth. 12. Ergo peccatum in Spiritum ſanctum non eſt idem quod peccatum ex certa malitia: quia quorum oppoſita ſunt diuerſa, ipſa quoque ſunt diuerſa.

¶ 3. Præterea, Peccatum in Spiritum ſanctum eſt quoddam genus peccati, cui determinatæ ſpecies aſſignantur. Sed peccatum ex certa malitia non eſt ſpeciale

ciale genus peccati, ſed eſt quædam conditio, vel circumſtantia generalis, quæ poteſt eſſe circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum ſanctum non eſt idem quod peccatum ex certa malitia.

SED contra eſt, quod Magiſter dicit 43. diſt. * libri 2. Sententiarum, quod ille peccat in Spiritum ſanctum, cui malitia propter ſe placet. Hoc autem eſt peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur eſſe peccatum ex certa malitia quod peccatum in Spiritum ſanctum. *lib. 2. d. 43. §. A.*

RESPONDEO dicendum, quod de peccato ſeu blaſphemia in Spiritum ſanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim doctores, ſcilicet * Athanaſ. Hilar. Ambroſ. Hieron. & Chryſoſt. dicunt eſſe peccatum in Spiritum ſanctum, quando ad litteram aliquid blaſphemum dicitur contra Spiritum ſanctum: ſiue Spiritus ſanctus accipiatur, ſecundum quod eſt nomen eſſentiale conueniens toti Trinitati, cuius quælibet perſona & Spiritus eſt, & ſanctus eſt: ſiue prout eſt nomen perſonale vnius in trinitate perſonæ. Et ſecundum hoc diſtinguitur Matthæi 12. blaſphemia in Spiritum ſanctum contra blaſphemiam in Filium hominis. Chriſtus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo, & alia huiuſmodi faciendo; & quædam diuinitus, ſcilicet dæmones eiiciendo, mortuos ſuſcitando, & alia huiuſmodi: quæ quidem agebat, & per virtutem propriæ diuinitatis, & per operationem Spiritus ſancti, quo ſecundum humanitatem erat repletus. Iudæi autem primo quidem dixerant blaſphemiam in Filium hominis, cum dicebant eum voracem, potatorem vini, & publicanorum amatorem, vt habetur Matth. 11. Poſtmodum autem blaſphemauerunt in Spiritum ſanctum, dum opera quæ ipſe operabatur virtute propriæ diuinitatis, & per operationem Spiritus ſancti, attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum ſanctum blaſphemaſſe. Auguſt. * autem in libro de verbis Domini, blaſphemiam vel peccatum in Spiritum ſanctum dicit eſſe finalem impœnitentiam: quando ſcilicet aliquis perſeuerat in peccato mortali vſque ad mortem. Quod quidem non ſolum verbo oris fit, ſed etiam verbo cordis, & operis, non vno, ſed multis. Hoc autem verbum ſic acceptum dicitur eſſe contra Spiritum ſanctum: quia eſt contra remiſſionem peccatorum, quæ fit per Spiritum ſanctum, qui eſt charitas & Patris & Filij. Nec hoc Dominus dicit Iudæis, quaſi ipſi peccarent in Spiritum ſanctum: nondum enim erant finaliter impœnitentes. Sed admonuit

tractantes prædictum locum Matth. 12.

ſerm. 11. poſt med. tom. 10.

Digitized by Google

nuit eos, ne totaliter loquentes ad hoc peruenirent, quod in Spiritum ſanctum peccarent. Et ſic intelligendum eſt quod dicitur Marci 3. vbi poſtquam dixerat, Qui autem blaſphemauerit in Spiritum ſanctum, &c. ſubiungit Euangeliſta, Quoniam dicebant, Spiritum immundum habet. Alij vero aliter accipiunt dicentes peccatum vel blaſphemiam in Spiritum ſanctum eſſe, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritus ſancti: ſic enim Spiritui ſancto appropriatur bonitas, ſicut & Patri appropriatur potentia, & Filio ſapientia. Vnde peccatum in Patrem dicunt eſſe, quando peccatur ex infirmitate. Peccatum autem in Filium, quando peccatur ex ignorantia. Peccatum autem in Spiritum ſanctum, quando peccatur ex certa malitia, id eſt ex ipſa electione mali; vt ſu-
1.2.q.78. a.1.& 3. pra expoſitum eſt *. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo, ex inclinatione habitus vitioſi, qui malitia dicitur: & ſic non eſt idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum ſanctum. Alio modo, contingit ex eo quod per contemptum abiicitur, & remouetur id quod electionem peccati poterat impedire: ſicut ſpes per deſperationem & timor per præſumptionem; & quædam alia huiuſmodi, vt infra di-
art. ſeq. & q. 20. & 21. cetur *. Hæc autem omnia, quæ peccati electionem impediunt, ſunt effectus Spiritus ſancti in nobis. Et ideo ſic ex malitia peccare, eſt peccare in Spiritum ſanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut confeſsio fidei non ſolum conſiſtit in proteſtatione oris, ſed etiam in proteſtatione operis: ita etiam blaſphemia Spiritus ſancti poteſt conſiderari & in ore, & in corde, & in opere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum tertiam acceptionem, blaſphemia in Spiritum ſanctum diſtinguitur contra blaſphemiam in filium hominis, ſecundum quod filius hominis eſt etiam filius Dei, id eſt Dei virtus & Dei ſapientia. Vnde ſecundum hoc, peccatum in Filium hominis, erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ex certa malitia, ſecundum quod prouenit ex inclinatione habitus, non eſt ſpeciale peccatum, ſed quædam generalis conditio peccati. Prout vero eſt ex ſpeciali contemptu effectus Spiritus ſancti in nobis, habet rationem ſpecialis peccati. Et ſecundum hoc etiam peccatum in Spiritum ſanctum eſt ſpeciale genus peccati; & ſimiliter, ſecundum primam expoſitionem. Secundum autem ſecundam expoſitionem, non eſt ſpeciale genus

nus peccati. Nam finalis impœnitentia poteſt eſſe circumſtantia cuiuſlibet generis peccati.

74

Art. 2. *Vtrum conuenienter aſsignentur ſex ſpecies peccati in Spiritum ſanctum, ſcilicet deſperatio, præſumptio, &c.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter aſsignentur ſex ſpecies peccati in Spiritum ſanctum, ſcilicet deſperatio, præſumptio, impœnitentia, obſtinatio, impugnatio veritatis agnitæ, & inuidentia fraternæ gratiæ: quas ſpecies ponit Magiſter 43. diſtinct. 2. lib. Sententiarum *. Negare enim diuinam iuſtitiam vel miſericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per deſperationem aliquis reiicit diuinam miſericordiam, per præſumptionem autem diuinam iuſtitiam. Ergo vnumquodque eorum potius eſt ſpecies infidelitatis, quam peccati in Spiritum ſanctum.

inf. q. 36. ar. 4. ad 2. & 2. d. 43. ar. 4. & Ro. 2. lect. 1. fin.

** 2. Sent. d. 43.*

¶ 2. Præterea, Impœnitentia videtur reſpicere peccatum præteritum, obſtinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diuerſificant ſpeciem virtutis vel vitij: ſecundum enim eamdem fidem, qua credimus Chriſtum natum, antiqui crediderunt eum naſciturum. Ergo obſtinatio & impœnitentia non debent poni duæ ſpecies peccati in Spiritum ſanctum.

¶ 3. Præterea, Gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt, vt habetur Ioan. 1. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ, & inuidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blaſphemiam in filium, quam ad blaſphemiam in Spiritum ſanctum.

¶ 4. Præterea, Bern. dicit in lib. de * diſpenſatione & præcepto, quod nolle obedire eſt reſiſtere Spiritui ſancto. Gloſ. etiam dicit Leuit. 7. quod ſimulata pœnitentia eſt blaſphemia Spiritus ſancti. Schiſma etiam videtur recte opponi Spiritui ſancto, per quem Eccleſia vnitur: & ita videtur quod non ſufficienter tradantur ſpecies peccati in Spiritum ſanctum.

parum ante me.

** c. 3. per vnum ſolium ante fin. to. 3.*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de * Fide ad Petrum, quod illi qui deſperant de indulgentia peccatorum, vel qui ſine meritis de miſericordia Dei præſumunt, peccant in Spiritum ſanctum. Et in † Enchiridio dicit, quod qui in obſtinatione mentis diem claudit extremum, reus eſt peccati in Spiritum ſanctum. Et in lib. de * Verbis domini dicit, quod impœnitentia eſt peccatum in Spiritum ſanctum. Et in lib. de ſermone † Domini in monte dicit, quod inuidiæ facibus fraternitatem impugnare, eſt peccatum in Spiritum ſanctum. Et in lib. de Vnico bap. dicit, quod

† Ench. c. 82. to. 3.

** lib. de ver. dom. ſer. 11. à me. t. 10.*

† lib. 1. de ſer. dom. in monte cap 44. paulo à pr. t. 4.

Digitized by Google

quod qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus eſt, quibus veritas reuelatur; aut circa Deum ingratus, cuius inſpiratione Eccleſia inſtruitur: & ſic videtur, quod peccet in Spiritum ſanctum.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum quod peccatum in Spiritum ſanctum tertio modo accipitur, conuenienter prædictæ ſpecies ei aſsignãtur, quæ diſtinguuntur ſecundum remotionem vel contemptum eorum, per quæ poteſt homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem ſunt vel ex parte diuini iudicij, vel ex parte donorum ipſius, vel etiam ex parte ipſius peccati. Auertitur enim homo ab electione peccati ex conſideratione diuini iudicij, quod habet iuſtitiam cum miſericordia: & per ſpem, quæ conſurgit ex conſideratione: miſericordiæ remittentis peccata, & præmiantis bona: & hæc tollitur per deſperationem. Et iterum per timorem, qui conſurgit ex conſideratione diuinæ iuſtitiæ punientis peccata: & hic tollitur per præſumptionem, dum ſcilicet aliquis præſumit ſe gloriam poſſe adipiſci ſine meritis, vel veniam ſine pœnitentia. Dona autem Dei, quibus retrahimur à peccato, ſunt duo: quorum vnum eſt agnitio veritatis, contra quod ponitur impugnatio veritatis agnitæ, dum ſcilicet aliquis veritatem agnitam fidei impugnat, vt licentius peccet. Aliud eſt auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur inuidentia fraternæ gratiæ, dum ſcilicet aliquis non ſolum inuidet perſonæ fratris, ſed etiam inuidet gratiæ Dei creſcenti in mundo. Ex parte verò peccati duo ſunt, quæ hominem à peccato retrahere poſſunt. Quorum vnum eſt inordinatio, & turpitudo actus, cuius conſideratio inducere ſolet in homine pœnitentiam de peccato commiſſo. Et contra hoc ponitur impœnitentia, non quidem eo modo, quo dicit permanentiam in peccato vſque ad mortem, ſicut ſupra impœnitentia accipiebatur (ſic enim non eſſet ſpeciale peccatum, ſed quædam peccati circumſtantia:) ſed accipitur hic impœnitentia, ſecundum quod importat propoſitum non pœnitendi. Aliud autem eſt paruitas & breuitas boni, quod quis in peccato quærit: ſecundum illud Rom. 6. Quem ergo fructum habuiſtis tunc in illis, in quibus nunc erubeſcitis? Cuius conſideratio inducere ſolet hominem ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per obſtinationem, quando ſcilicet homo firmat ſuum propoſitum in hoc, quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Hier. 8. Nullus eſt qui agat pœnitentiam ſuper peccato ſuo, dicens, Quid feci? quantum ad primum. Omnes

Digitized by Google

conuerſi ſunt ad curſum, quaſi equus impetu vadens ad prælium: quantum ad ſecundum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum deſperationis vel præſumptionis non conſiſtit in hoc, quod Dei iuſtitia vel miſericordia non creditur, ſed in hoc quod contemnitur.

Ad ſecundum dicendum, quod obſtinatio & impœnitentia non ſolum differunt ſecundum præteritum & futurum, ſed ſecundum quaſdam formales rationes ex diuerſa conſideratione eorum, quæ in peccato conſiderari poſſunt, vt dictum eſt *. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod gratiam ad veritatem Chriſtus fecit per dona Spiritus ſancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quod nolle obedire pertinet ad obſtinationem, ſimulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam, ſchiſma ad inuidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Eccleſiæ vniuntur.

Art. 3. *Vtrum peccatum in Spiritum ſanctum ſit remiſsibile?* 75

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod peccatum in Spiritum ſanctum non ſit irremiſsibile. Dicit enim Aug. in lib. de Verbis Domini *, De nullo deſperandum eſt quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam adducit. Sed ſi aliquod peccatum eſſet irremiſsibile, eſſe de aliquo peccatore deſperandum. Ergo peccatum in Spiritum ſanctum non eſt irremiſsibile.

3. q. 86. ar. 3. ad 2. d 43. ar 4. & mal. q. 3. art. 14. & 15. Et quol. 2. q. 8. a. 1. & Rom. 12. co. 5.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum remittitur niſi per hoc, quod anima ſanatur à Deo. Sed omnipotenti medico nullus inſanabilis languor occurrit: ſicut dicit Gloſ.† ſuper illud Pſalmi, Qui ſanat omnes infirmitates tuas. Ergo peccatum in Spiritum ſanctum non eſt irremiſsibile.

** ſerm. 11. à medio, tom. 10.*
† eſt Aug in iſtud ver. Pſal 102. to. 8.

¶ 3. Præterea, Liberum arbitrium ſe habet ad bonum & malum. Sed quamdiu durat ſtatus vitæ, poteſt aliquis à quacumque virtute excidere, cum etiam angelus de cœlo ceciderit. Vnde dicitur Iob. 4. In angelis ſuis reperit prauitatem, quanto magis qui habitant domos luteas? Ergo pari ratione poteſt aliquis à quocumque peccato ad ſtatum iuſtitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum ſanctum non eſt irremiſsibile.

SED contra eſt, quod dicitur Matth. 12. Qui dixerit verbum contra Spiritum ſanctum, non remittetur ei neque in hoc ſeculo, neque in futuro. Et Aug. dicit in lib. de ſermo. Domini in monte *, quod tanta eſt labes huius peccati, quod humilitatem deprecandi ſubire non poteſt.

** li. 1 c. 44. paulo à prin. t. 4.*

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum diuerſas acceptiones peccati, peccatum in Spiritum ſanctum diuerſimode irremiſsibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum ſanctum, finalis impœnitentia; ſic dicitur irremiſsibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale, in quo homo perſeuerat vſque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremiſſibile: non quod nullo modo remittatur, ſed quia quantum eſt de ſe, habet meritum vt non remittatur. Et hoc dupliciter. Vno modo, quantum ad pœnam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur. Qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excuſationem, vnde eius pœna minuatur. Similiter etiam, qui blaſphemabat in Filium hominis, eius diuinitate nondum reuelata, poterat habere aliquam excuſationem, propter infirmitatem carnis, quam in eo aſpiciebat, & ſic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipſam diuinitatem blaſphemabat, opera Spiritus ſancti diabolo attribuens, nullam excuſationem habebat, vnde eius pœna diminueretur. Et ideo dicitur ſecundum expoſitionem Chryſoſt.* hoc peccatum Iudæis non remitti, neque in hoc ſeculo, neque in futuro: quia pro eo paſsi ſunt pœnam, & in præſenti vita per Romanos, & in futura vita in pœna inferni. Sicut etiam Athanaſ.* inducit exemplum de eorum parentibus, qui primo quidem contra Moyſen contenderunt, propter defectum aquæ & panis: & hoc Dominus ſuſtinuit patienter; habebant enim excuſationem ex infirmitate carnis. Sed poſtmodum grauius peccauerunt, quaſi blaſphemantes in Spiritum ſanctum, beneficia Dei, qui eos de Aegypto eduxerat, idolo attribuentes, cum dixerunt, Hi ſunt dij tui Iſraël, qui te eduxerunt de terra Aegypti. Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri: quia ceciderunt in die illa quaſi tria millia hominum, & in futuro eis pœnam comminatur, dicens, Ego autem in die vltionis viſitabo hoc peccatum eorum. Alio modo, poteſt intelligi quo ad culpam: ſicut aliquis dicitur morbus incurabilis, ſecundum naturam morbi, per quem tollitur id, per quod morbus poteſt curari; puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit faſtidium cibi & medicinæ, licet talem morbum Deus poſsit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum ſanctum dicitur irremiſſibile, ſecundum ſuam naturam, in quantum excludit ea, per quæ fit remiſsio peccatorum. Per hoc tamen non

hom. 43. in Matt. à medio, tom. 2.

** in tract. quem fecit de hoc dicto Euang. circa me.*

non præcluditur via remittendi & ſanandi omnipotentiæ & miſericordiæ Dei, per quam aliquando tales quaſi miraculoſe ſpiritualiter ſanantur.

Ad primum ergo dicendum, quod de nemine deſperandum eſt in hac vita, conſiderata omnipotentia & miſericordia Dei. Sed conſiderata conditione peccati dicuntur aliqui filij diffidentiæ, vt habetur ad Epheſ. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non ſecundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium remanet quidem ſemper in hac vita vertibile: tamen quandoque abiicit à ſe id, per quod verti poteſt ad bonum, quantum in ipſo eſt. Vnde ex parte ſua peccatum eſt irremiſsibile, licet Deus remittere poſsit.

Art. 4. *Vtrum homo poſsit primo peccare in Spiritum ſanctum?* 76

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod homo non poſsit primo peccare in Spiritum ſanctum, non præſuppoſitis aliis peccatis. Naturalis enim ordo eſt, vt ab imperfecto ad perfectum quis moueatur: & hoc quidem in bonis apparet, ſecundum illud Prouerb. 4. Iuſtorum ſemita quaſi lux ſplendens creſcit, & proficit vſque ad perfectum diem. Sed perfectum dicitur in malis, quod eſt maximum malum vt patet per Philoſophum in 5. Metaph.* Cum ergo peccatum in Spirttum ſanctum ſit grauiſsimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perueniat per alia peccata minora. *2. d. 43. ar. 3. & ver. q. 2. art. 13. ad 1.* *text. 21. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Peccare in Spiritum ſanctum, eſt peccare ex certa malitia ſiue ex electione. Sed hoc non ſtatim poteſt homo antequam multotiens peccauerit. Dicit enim Philoſophus in 5. Ethic.* quod etſi homo poſsit iniuſta facere, non tamen poteſt ſtatim operari ſicut iniuſtus, ſcilicet ex electione. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum ſanctum non poſsit committi niſi poſt alia peccata. *cap. 6. in princ. & cap. 8. me. 10. 5.*

¶ 3. Præterea, Pœnitentia & impœnitentia ſunt circa idem. Sed pœnitentia non eſt niſi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, que eſt ſpecies peccati in Spiritum ſanctum. Peccatum ergo in Spiritum ſanctum, præſupponit alia peccata.

SED contra eſt, quod facile eſt in conſpectu Dei ſubito honeſtare pauperem, vt dicitur Eccleſ. 11. Ergo è contrario poſsibile eſt ſecundum malitiam dæmonis ſuggerentis, vt ſtatim aliquis inducatur ad peccatum grauiſsimum, quod eſt peccatum in Spiritum ſanctum.

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, Peccare in Spiritum ſanctum vno modo eſt peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, ſicut dictum eſt *. Vno modo, ex inclinatione habitus, quod non eſt proprie peccare in Spiritum ſanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia, non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus cauſetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo poteſt aliquis peccare ex certa malitia, abiiciendo per contemptum ea, per quæ homo retrahitur à peccato: quod proprie eſt peccare in Spiritum ſanctum, ſicut dictum eſt *. Et hoc etiam plerumque præſupponit alia peccata: quia ſicut dicitur Prou. 18. Impius cum in profundum peccatorum venerit, contemnit. Poteſt tamen contingere, quod aliquis in primo actu peccati, in Spiritum ſanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrij, tum etiam propter multas diſpoſitiones præcedentes, vel etiam propter aliquod vehemens motiuum ad malum, & debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix, aut numquam accidere poteſt, quod ſtatim à principio peccent in Spiritum ſanctum. Vnde dicit Orig. * in primo Periarchon, Non arbitror, quod aliquis ex his, qui in ſummo perfectionis gradu conſtiterint, ad ſubitum euacuetur, aut decidat: ſed paulatim ac per partes eum decidere neceſſe eſt. Et eadem ratio eſt, ſi peccatum in Spiritum ſanctum accipiatur ad litteram pro blaſphemia Spiritus ſancti. Talis enim blaſphemia, de qua Dominus loquitur, ſemper ex malitiæ contemptu procedit. Si vero per peccatum in Spiritum ſanctum intelligatur finalis impœnitentia, ſecundum intellectum Aug. * quæſtionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum ſanctum requiritur continuatio peccatorum vſque in finem vitæ.

art. 1. huius q. — ** art. 1 huius q.* — *art. 1. huius q.* — *lib. 1. c. 3. circa fin. tom 4.* — *ſerm. 11. de verb. Domini, à medio to. 10.*

Ad primum ergo dicendum, quod tam in bono quã in malo, vt in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout hoc proficit vel in bono vel in malo: & tamen in vtroque vnus poteſt incipere à maiori, quam alius. Et ita illud à quo aliquid incipit, poteſt eſſe perfectum in bono vel in malo, ſecundum genus ſuum: licet ſit imperfectum ſecundum ſeriem proceſſus hominis in melius, vel in peius proficientis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato commiſſo ex malitia, quando eſt ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quod ſi accipiatur impœnitentia ſecundum intentionem Aug. * ſecundum quod importat

ibid.

Digitized by Google

importat permanentiam in peccato vſque ad finem: ſic planum eſt, quod impœnitentia præſupponit peccata, ſicut & pœnitentia. Sed ſi loquamur de impœnitentia habituali, ſecundum quod ponitur ſpecies peccati in Spiritum ſanctum: ſic manifeſtum eſt, quod inpœnitentia poteſt eſſe etiam ante peccata. Poteſt enim ille qui numquam peccauit, habere propoſitum vel pœnitendi, vel non pœnitendi, ſi contingeret eum peccare.

QAESTIO XV.

De vitiis oppoſitis ſcientiæ & intellectui, in tres articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis ſcientiæ & intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur ſcientiæ, dictum eſt ſupra, cum de cauſis peccatorum ageretur: quærendum eſt nunc de cæcitate mentis, & hebetudine ſenſus, quæ opponuntur dono intellectus.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum cæcitas mentis ſit peccatum?

¶ Secundo, vtrum hebetudo ſenſus ſit aliud peccatum à cæcitate mentis?

¶ Tertio, vtrum hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur?

Art. I. *Vtrum cæcitas mentis ſit peccatum.* 77.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod cæcitas mentis non ſit peccatum. Illud enim quod excuſat à peccato, non videtur eſſe peccatum. Sed cæcitas mentis excuſat à peccato. Dicitur enim Io. 9. Si cæci eſſetis, non haberetis peccatum. Ergo cæcitas mentis non eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Pœna differt à culpa. Sed cæcitas mentis eſt quædam pœna, vt patet per illud quod habetur Iſa. 6. Excæca cor populi huius. Non enim eſſet à Deo cum ſit malum, niſi pœna eſſet. Ergo cæcitas mentis non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum eſt voluntarium, vt Aug:* dicit. Sed cæcitas mentis non eſt voluntaria: quia, vt Aug.† dicit 10. Confeſſ. Cognoſcere veritatem lucentem omnes amant. Et Eccleſ. 11. dicitur, Dulce lumen & delectabile oculis videre ſolem. Ergo cæcitas mentis non eſt peccatum.

SED contra eſt, quod Greg.† 31. Moral. cæcitatem mentis ponit inter vitia, quæ cauſantur ex luxuria.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut cæcitas corporalis eſt priuatio eius, quod eſt principium corporalis viſionis: ita etiam cæcitas mentis eſt priuatio eius, quod eſt principium mentalis, ſiue intellectualis viſio-

* li. de ver. relig. ca. 14. circa prin. to. 1.
† lib. 10. Confeſſ. c. 23. a me. tom. 1.
† lib. 31. moral. c. 11.

viſionis. Cuius quidem principium eſt triplex. Vnum quidem eſt lumen naturalis rationis: & hoc lumen cum pertineat ad ſpeciem animæ rationalis, numquam priuatur ab anima: impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum; qubus indiget intellectus humanus ad intelligendum. ſicut patet in amentibus & furioſis: vt in primo dictum
1.2.q.84. eſt *. Aliud autem principium intellectualis viſionis
ar.7.&8. eſt aliquod lumen habituale naturali lumini rationis ſuperadditum. Et hoc quidem lumen interdum priuatur ab anima: & talis priuatio eſt cæcitas, quæ eſt pœna, ſecundum quod priuatio luminis gratiæ quædam pæna ponitur. Vnde dicitur de quibuſdam Sap. 2. Excæcauit illos malitia eorum. Tertium principium viſionis intellectualis eſt aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis poteſt intendere, vel non intendere. Et quod ei non intendat, contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc, quod habet voluntatem ſpontaneè ſe auertentem à conſideratione talis principij, ſecundum illud Pſalm. 35. Noluit intelligere, vt bene ageret. Alio modo, per occupationem mentis circa alia, quæ magis diligit, quibus ab inſpectione huius principij mens auertitur, ſecundum illud Pſalm. 57. Supercecidit ignis, ſcilicet concupiſcentiæ, & non viderunt ſolem. Et vtroque modo cæcitas mentis eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cæcitas quæ excuſat à peccato, eſt quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de ſecunda cæcitate, quæ eſt pœna.

Ad tertium dicendum, quod intelligere veritatem cuilibet eſt ſecundum ſe amabile: poteſt tamen per accidens eſſe alicui odibile, in quantum ſcilicet per hoc homo impeditur ab aliis, quæ magis amat.

78 Art. 2. *Vtrum hebetudo ſenſus ſit aliud peccatum à cæcitate mentis?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod hebetudo ſenſus non ſit aliud à cæcitate mentis. Vnum enim vni eſt contrarium. Sed dono intellectus oppo-
cap. 36. nitur hebetudo, vt patet per Greg. in 2. Moral. * cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus, principium quoddam viſiuum deſignat. Ergo hebetudo ſenſus eſt idem quod cæcitas mentis.

cap. 31. à med. ¶ 2. Præterea, Greg. * in 31. Moral. de hebetudine loquens, nominat eam hebetudinem ſenſus circa intelligentiam. Sed hebetari ſenſu circa intelligentiam

tiam, nihil aliud eſſe videtur, quam intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo ſenſus idem eſt quod cæcitas mentis.

¶ 3. Præterea, Si in aliquo differunt, maxime videntur in hoc differre, quod cæcitas mentis eſt voluntaria, vt ſupra dictum eſt *: hebetudo autem ſenſus eſt naturalis defectus. Sed defectus naturalis non eſt peccatum. Ergo ſecundum hoc hebetudo ſenſus non eſſet peccatum. Quod eſt contra Greg. * qui connumerat eam inter vitia, quæ ex gula oriuntur. *art. præ.* * *lib. 31. moral. c. 31.*

SED contra eſt, quod diuerſarum cauſarum ſunt diuerſi effectus. Sed Greg, 31. Moral. * dicit, quod hebetudo mentis oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria: ſed hæc ſunt diuerſa vitia. Ergo & ipſa ſunt diuerſa vitia. *cap. 31. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc, quod eſt penetratiuum: vnde & hebes dicitur aliquid ex hoc, quod eſt obtuſum, penetrare non valens. Senſus autem corporalis per quamdam ſimilitudinem penetrare dicitur medium, in quantum ex aliqua diſtantia ſuum obiectum percipit, vel in quantum poteſt quaſi penetrando minima, vel intima rei percipere. Vnde in corporalibus dicitur aliquis eſſe acuti ſenſus, qui poteſt percipere ſenſibile aliquod ex remotis, vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo. Et è contrario dicitur ſenſu hebetari qui non percipit niſi ex propinquo & magna ſenſibilia. Ad ſimilitudinem autem corporalis ſenſus dicitur etiam circa intelligentiam eſſe aliquis ſenſus, qui eſt aliquorum primorum & extremorum, vt dicitur in 6. Ethic. * Sicut etiam ſenſus eſt cognoſcitiuus ſenſibilium, quaſi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem ſenſus, qui eſt circa intelligentiam, non percipit ſuum obiectum per medium diſtantiæ corporalis, ſed per quædam alia media: ſicut cum per proprietatem rei percipit eius eſſentiam, & per effectum percipit cauſam. Ille ergo dicitur eſſe acuti ſenſus circa intelligentiam, qui ſtatim ad apprehenſionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, & in quantum vſque ad minimas conditiones rei conſiderandas pertingit. Ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoſcendam veritatem rei pertingere non poteſt, niſi per multa ei expoſita; & tunc etiam non poteſt pertingere ad perfecte conſiderandum omnia, quæ pertinent ad rei rationem. Sic ergo hebetudo ſenſus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa conſiderationem ſpiritualium bonorum. *lib. 6. c. 8. circa finem, & c. 11.*

Cæcitas autem mentis importat omnimodam priuationem cognitionis ipſorum. Et vtrumque opponitur dono intellectus, per quod homo ſpiritualia bona apprehendendo cognoſcit, & ad eorum intima ſubtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati, ſicut & cæcitas mentis, in quantum ſcilicet eſt voluntaria: vt patet in eo, qui affectus circa carnalia, de ſpiritualibus ſubtiliter diſcutere faſtidit, vel negligit.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

79 Art. 3. *Vtrum cæcitas mentis & hebetudo ſenſus oriantur ex peccatis carnalibus?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod cæcitas mentis, & hebetudo ſenſus non oriantur ex vitiis carnalibus. Aug.* enim in lib. 1. Retractationum, retractans illud quod dixerat in Soliloquiis, Deus qui non niſi mundos ſcire verum voluiſti: dicit, quod reſponderi poteſt multos etiam immundos multa vera ſcire. Sed homines maxime efficiuntur immundi per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis & hebetudo ſenſus non cauſantur à vitiis carnalibus.

** c. 4. paulo à prin. Id dixerat lib. 1. ſolilo. c. 1. to. 1.*

¶ 2. Præterea, Cæcitas mentis & hebetudo ſenſus ſunt defectus quidam circa partem animæ intellectiuam: vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, ſed potius è contrario. Ergo vitia carnalia non cauſant cæcitatem mentis & hebetudinem ſenſus.

¶ 3. Præterea, Vnumquodque magis patitur à propinquiori, quam à remotiori. Sed propinquiora ſunt menti vitia ſpiritualia, quam carnalia, Ergo cæcitas mentis & hebetudo ſenſus magis cauſantur ex vitiis ſpiritualibus, quam ex vitiis carnalibus.

SED contra eſt, quod * Greg. 31. Moral. dicit, quod hebetudo ſenſus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

** cap. 31. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod perfectio intellectualis operationis in homine cõſiſtit in quadam abſtractione à ſenſibilium phantaſmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiuſmodi phantaſmatibus, tanto potius conſiderare intelligibilia poterit, & ordinare omnia ſenſibilia: ſicut & Anaxagoras dicit, quod oportet intellectum eſſe immiſtum ad hoc, quod imperet; & agens oportet quod dominetur ſuper materiam ad hoc, quod poſsit eam mouere, vt narrat * Philoſophus 8. Phyſic. Manifeſtum eſt autem quod delectatio applicat intentionem ad ea, in quibus aliquis delectatur. Vnde Phil. † dicit in 10. Ethic. quod vnuſquiſque, ea, in quibus delectatur, optime operatur: contraria vero nequaquam

** tex. 77. to. 2.*
† cap. 5. & 4. t. 5.

veli

vel debiliter. Vitia autem carnalia, ſcilicet gula & luxuria conſiſtunt circa delectationes tactus, ciborum ſcilicet & venereorum: quæ ſunt vehementiſsimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, & per conſequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam, quam per gulam, quanto delectationes venereorum ſunt vehementiores, quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quaſi totaliter ſpiritualium bonorum cognitionem excludit: ex gula autem hebetudo ſenſus, quæ reddit hominem debilem circa huiuſmodi intelligibilia. Et è cõuerſo oppoſitæ virtutes, ſcilicet abſtinentia & caſtitas, maxime diſponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Vnde dicitur Dan. 1. quod pueris his, ſcilicet abſtinentibus & continentibus, dedit Deus ſcientiam & diſciplinam in omni libro & ſapientia.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis aliqui vitiis carnalibus ſubditi poſsint quandoque ſubtiliter ſpeculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenij naturalis, vel habitus ſuperadditi: tamen neceſſe eſt, vt ab hac ſubtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales. Et ita immundi poſſunt aliqua vera ſcire, ſed ex ſua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod caro non agit in partem intellectiuam, alterando ipſam: ſed impediendo operationem ipſius, per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia quo magis ſunt remota à mente, eo magis eius intentionem ad remotiora diſtrahunt: vnde magis impediunt mentis contemplationem.

QVAESTIO XVI.

De præceptis fidei, ſcientiæ & intellectus, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis pertinentibus ad prædicta.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, de præceptis pertinentibus ad fidem.

¶ Secundo, de præceptis pertinentibus ad dona ſcientiæ & intellectus. 86

Art. 1. Vtrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi? *Inf. q. 22. a. 1. c. Et 3. contra g. 118.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod in veteri lege dari debuerint præcepta credendi.

Digitized by Google

Præceptum enim eſt de eo, quod eſt debitum & neceſſarium. Sed maxime neceſſarium eſt homini, quod credat, ſecundum illud Heb. 11. Sine fide impoſsibile eſt placere Deo. Ergo maximè oportuit præcepta dari de fide.

¶ 2. Præterea, Nouum teſtamentum continetur in veteri, ſicut figuratum in figura, vt ſupra * dictum eſt. Sed in nouo teſtamento ponuntur expreſſa mandata de fide, vt patet Ioan. 14. Creditis in Deum, & in me credite. Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

1. 2. q. 7. a. 1. & a. 3. ad primum.

¶ 3. Præterea, Eiuſdem rationis eſt præcipere actum virtutis, & prohibere vitia oppoſita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem: ſicut Exod. 20. Non habebis deos alienos coram me. Et iterum Deut. 13. mandatur quod non audiant verba prophetæ aut ſomniatoris, qui eos à fide Dei vellet auertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

¶ 4. Præterea, Confeſsio eſt actus fidei, vt ſupra * dictum eſt. Sed de confeſsione & promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege. Mandatur enim in Exod. quod filiis ſuis interrogantibus rationem aſſignent paſchalis obſeruantiæ. Et Deut. 13. mandatur, quod ille qui diſſeminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

q. 3. ar. 1.

¶ 5. Præterea, Omnes libri veteris teſtamenti ſub lege veteri continentur. Vnde Dominus Ioan. 15. dicit in lege eſſe ſcriptum, Odio habuerunt me gratis, quod tamen ſcribitur in Pſal. Sed Eccl. 2. dicitur. Qui timetis Dominum, credite illi. Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

SED contra eſt, quod Apoſt. ad Rom. 3. Legem veterem nominat legem factorum, & diuidit eam contra legem fidei. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

RESPONDEO dicendum, quod lex non imponitur ab aliquo domino niſi ſuis ſubditis: & ideo præcepta legis præſupponunt ſubiectionem cuiuſlibet recipientis legem ad eum, qui dat legem. Prima autem ſubiectio hominis ad Deum eſt per fidem, ſecundum illud Heb. 11. Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt: & ideo fides præſupponitur ad legis præcepta. Et propter hoc Exod. 20. id quod eſt fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur, Ego ſum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Aegypti. Et ſimiliter Deut. 6. præmittitur, Audi Iſraël, Dominus Deus tuus vnus eſt: & poſtea ſtatim incipit agere de

de præceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem, qua credimus Deum eſſe, quod eſt primum & principale inter omnia credibilia, vt * dictum eſt. *Qu. 1. a. 7.*
ideo præſuppoſita fide de Deo, per quam mens humana Deo ſubiiciatur, poſſunt dari præcepta de aliis credendis: ſicut * Auguſt. dicit ſuper Ioan. *Tract 83. int. med. & fi. t. 9.*
quod plurima ſunt nobis de fide mandata; exponens illud, Hoc eſt præceptum meum. Sed in veteri lege non erant ſecreta fidei populo exponenda: ideo ſuppoſita fide vnius Dei, nulla alia præcepta ſunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum, quod fides eſt neceſſaria tanquam principium ſpiritualis vitæ, & ideo præſupponitur ad legis ſuſceptionem.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi etiam Dominus præſupponit aliquid de fide, ſcilicet fidem vnius Dei, cum dicit, Creditis in Deum. Et aliquid præcipit, ſcilicet fidem incarnationis, per quam vnus eſt Deus & homo: quæquidem fidei explicatio pertinet ad fidem noui teſtamenti. Et ideo ſubdit, Et in me credite.

Ad tertium dicendum, quod præcepta prohibitiua reſpiciunt peccata, quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, vt ſupra * dictum eſt. *1.2. q. 18. a. 4. ad 3. & q. 19. a. 6. ad 1. & art. 7. ad 3.*
Et ideo præſuppoſita fide vnius Dei in lege veteri fuerunt danda prohibitiua præcepta, quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi poſſet.

Ad quartum dicendum, quod etiam confeſsio vel doctrina fidei præſupponit ſubiectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confeſsionem vel doctrinam fidei, quam pertinentia ad ipſam fidem.

Ad quintum dicendum, quod in illa etiam auctoritate præſupponitur fides, per quam credimus Deum eſſe. Vnde præmittit, Qui timetis Dominum. Quod nō poſſet eſſe ſine fide. Quod autem addit, Credite illi, ad quædam credibilia ſpecialiá referendum eſt, & præcipue ad illa, quæ promittit Deus ſibi obedientibus. Vnde ſubdit, & non euacuabitur merces veſtra.

Art. 2. *Vtrum in veteri lege conuenienter tradantur præcepta pertinentia ad ſcientiam & intellectum?* 81 *Inf. q. 46. a. 2 ad 3. & q. 49. a. 1. ad 2.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in veteri lege inconuenienter tradantur præcepta pertinentia ad ſcientiam, & intellectum. Scientia enim & intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit & dirigit actionem. Ergo præcepta ad ſcientiam & intellectum pertinentia debent præcede-

G 5 re

re præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepa legis ſint præcepta decalogi, videtur quod inter præcepta decalogi, debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ſcientiam & intellectum.

¶ 2. Præterea, Diſciplina præcedit doctrinam: prius enim homo ab alio diſcit, quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina; & affirmatiua, vt præcipitur Deut. 4. Docebis ea filios aut nepotes tuos; & etiam prohibitiua, ſicut dicitur Deut. 4. Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad diſcendum.

¶ 3. Præterea, Scientia & intellectus magis videntur neceſſaria ſacerdoti, quam regi. Vnde dicitur Malach. 2. Labia ſacerdotis cuſtodiunt ſcientiam, & legem requirent ex ore eius. Et Oſee 4. dicitur, Quia repuliſti ſcientiam, repellam & ego te, ne ſacerdotio fungaris mihi. Sed regi mandatur, quod addiſcat ſcientiam legis, vt patet Deuteron. 17. Ergo multo magis debuit præcipi in lege, quod ſacerdotes legem addiſcerent.

¶ 4. Præterea, Meditatio eorum, quæ ad ſcientiam & intellectum pertinent, non poteſt eſſe in dormiendo. Impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconuenienter præcipitur Deut. 6. Meditaberis ea ſedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens, atque conſurgens. Inconuenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad ſcientiam & intellectum pertinentia.

SED contra eſt, quod dicitur Deuter. 4. Audientes vniuerſi præcepta hæc, dicant, En populus ſapiens & intelligens.

RESPONDEO dicendum, quod circa ſcientiam & intellectum tria poſſunt conſiderari. Primo quidem acceptio ipſius, ſecundo vſus eius, tertio vero conſeruatio ipſius. Acceptio quidem ſcientiæ vel intellectus fit per doctrinam & diſciplinam. Et vtrumque in lege præcipitur. Dicitur enim Deut. 6. Erunt verba hæc, quæ ego præcipio tibi, in corde tuo, quod pertinet ad diſciplinam. Pertinet enim ad diſcipulum, vt cor ſuum applicet his, quæ dicuntur. Quod vero ſubditur, Et narrabis ea filiis tuis, pertinet ad doctrinam. Vſus vero ſcientiæ vel intellectus, eſt meditatio eorum quæ quis ſcit vel intelligit. Et quantum ad hoc ſubditur, & meditaberis, ſedens in domo tua, &c. Conſeruatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc ſubditur, Et ligabis ea quaſi ſignum in manu tua,

eruntque & mouebuntur inter oculos tuos, ſcribeſq; ea in limine & oſtiis domus tuæ. Per quæ omnia iugem memoriam mandatorum Dei ſignificat. Ea enim, quæ continue ſenſibus noſtris occurrunt: vel tactu, ſicut ea quæ in manu habemus: vel viſu, ſicut ea quæ ante oculos mentis ſunt continue, vel ad quæ oportet nos ſæpe recurrere, ſicut ad oſtium domus: à memoria noſtra excidere non poſſunt. Et Deuter 4. manifeſtius dicitur, Ne obliuiſcaris verborum, quæ viderunt oculi tui, & ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ. Et hæc etiam abundantius in nouo teſtamento tam in doctrina Euangelica, quam Apoſtolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut dicitur Deut. 4. Hæc eſt veſtra ſapientia & intellectus coram populis. Ex quo datur intelligi, quod ſcientia & intellectus fidelium Dei conſiſtit in præceptis legis. Et ideo primo ſunt proponenda legis præcepta, & poſtmodum homines ſunt inducendi ad eorum ſcientiam vel intellectum. Et ideo præmiſſa pręcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ ſunt prima.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad diſciplinam, vt * dictum eſt. Expreſsius tamen præcipitur doctrina, quam diſciplina: quia doctrina pertinet ad maiores, qui ſunt ſui iuris immediate ſub lege exiſtẽtes, quibus debent dari legis præcepta. Diſciplina autem pertinet ad minores, ad quos pręcepta legis per maiores debent peruenire. *in eo. art.*

Ad tertium dicendum, quod ſcientia legis eſt adeo annexa officio ſacerdotis, vt ſimul cum iniunctione officij intelligatur etiam & ſcientiæ legis iniunctio. Et ideo non oportuit ſpecialia præcepta dari de inſtructione ſacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo eſt annexa regali officio, quia rex conſtituitur ſuper populum in temporalibus: & ideo ſpecialiter præcipitur vt rex inſtruatur de his, quæ pertinent ad legem Dei, per Sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quod illud præceptum legis non eſt ſic intelligendum, quod homo dormiendo meditetur de lege Dei; ſed quod dormiens, id eſt vadens dormitum, de lege Dei meditetur: quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiſcũtur meliora phantaſmata, ſecundum quod pertranſeunt motus à vigilantibus ad dormientes, vt patet per * Philoſoph. in 1. Ethicor. Similiter etiam mandatur, vt in omni actu ſuo aliquis meditetur de lege, non quod ſemper actu de lege cogitet, ſed quod omnia quæ facit, ſecundum legem moderetur. *Li. 1. Eth. c. vlt. poſt me. to. 5.*

QVAESTIO XVII.

De ſpe ſecundum ſe, in octo articulos diuiſa.

Conſequenter poſt fidem conſiderandum eſt de ſpe. Et primo de ipſa ſpe, ſecundo de dono timoris, tertio de vitiis oppoſitis, quarto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum occurrit primo conſideratio de ipſa ſpe. Secundo de ſubiecto eius.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum ſpes ſit virtus?

¶ Secundo vtrũ obiectum eius ſit beatitudo æterna?

¶ Tertio, vtrum vnus homo poſsit ſperare beatitudinem alterius per virtutem ſpei?

¶ Quarto, vtrũ homo licite poſsit ſperare in homine?

¶ Quinto, vtrum ſpes ſit virtus theologica?

¶ Sexto, de diſtinctione eius ab aliis virtutibus theologicis.

¶ Septimo, de ordine eius ad fidem.

¶ Octauo, de eius ordine ad charitatem.

82 Art. I. *Vtrum ſpes ſit virtus?*

3. d. 26. q. 2. ar. 1. et ver. q. 4. art. 1.
** Li. 2 ca. 18. & 19. tom. 1.*
† Aug. conc. 3. in Pſal. 118. tom 8.
† lib. 7. Phyſ. tex. 17. & 18. tom. 2.
** Lib. 1. Moral. c. 28.*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes non ſit virtus. Virtute enim nullus male vtitur, vt dicit* Aug. in lib. de lib. arb. Sed ſpe aliquis male vtitur: quia circa paſsionem ſpei contingit eſſe medium & extrema, ſicut circa alias paſsiones. Ergo ſpes non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Nulla virtus procedit ex meritis: quia virtutem Deus in nobis ſine nobis operatur, vt † Aug. dicit. Sed ſpes eſt ex gratia & meritis proueniens, vt magiſter dicit 26. diſ. tertij lib. Sent. Ergo ſpes non eſt virtus.

¶ 3. Præterea, Virtus eſt diſpoſitio perfecti, vt dicitur in 7. Phyſ. † Spes autem eſt diſpoſitio imperfecti, ſcilicet eius qui non habet id quod ſperat. Ergo ſpes non eſt virtus.

SED contra eſt, quod * Greg. in 1. Moral. dicit quod per tres filias Iob ſignificantur hæ tres virtutes, fides, ſpes, charitas. Ergo ſpes eſt virtus.

Lib. 2. Eth. c. 6. cir princ. tom. 5.
q. 8. art. 3. ad 3.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſ. in 2. *Eth. Virtus vniuſcuiuſq; rei eſt quæ bonum facit habentem & opus eius bonum reddit. Oportet ergo vbicunq; inuenitur aliquis actus hominis bonus, quod reſpondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis & menſuratis, bonum conſideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit: ſicut dicimus veſtem eſſe bonam, quæ nec excedit, nec deficit à debita menſura. Humanorum autem actuum, ſicut ſupra * dictum eſt, duplex eſt menſura. Vna quidem proxima &

ma & homogenea, ſcilicet ratio. Alia autem ſuprema & excedens, ſcilicet Deus: & ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipſum Deum, eſt bonus. Actus autem ſpei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Vt enim ſupra * dictum eſt, cum de paſsione ſpei ageretur, obiectum ſpei eſt bonum futurum, arduum, poſsibile haberi. Poſsibile autem eſt aliquid nobis dupliciter. Vno modo per noſmetipſos; alio modo per alios: vt patet in 3. Eth.* In quantum ergo ſperamus aliquid vt poſsibile nobis per diuinum auxilium, ſpes noſtra attingit ad ipſum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet, quod ſpes eſt virtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

1.2.q 40. art. 1. — *lib. 3. c. 3. à medio, tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod in paſsionibus accipitur medium virtutis, per hoc quod attingitur ratio recta: & in hoc etiam conſiſtit ratio virtutis. Vnde etiam & in ſpe bonum virtutis accipitur, ſecundum quod homo attingit ſperando regulam debitam, ſcilicet Deum. Et ideo ſpe attingente Deum, nullus poteſt male vti, ſicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipſum quod eſt attingere, eſt bonus vſus virtutis: quamuis ſpes de qua nunc loquimur, non ſit paſsio, ſed habitus mentis, vt * infra patebit.

art 5. huius q. & q. 18. a. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes dicitur ex meritis prouenire quantum ad ipſam rem expectatam, prout aliquis ſperat beatitudinem ſe adepturum ex gratia & meritis, vel quantum ad actum ſpei formatæ. Ipſe autē habitus ſpei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non cauſatur ex meritis, ſed pure ex gratia.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ſperat, eſt quidem imperfectus ſecundum conſiderationem ad id quod ſperat obtinere quod nondum habet: ſed eſt perfectus quantum ad hoc, quod iam attingit propriā regulam, ſcilicet Deum, cuius auxilio innititur.

Art. 2. *Vtrum beatitudo æterna ſit obiectum proprium ſpei?* 83

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo æterna non ſit obiectum proprium ſpei. Illud enim homo non ſperat, quod omnem animi ſui motum excedit: cum ſpei actus ſit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum. Dicit enim Apoſt. 1. ad Cor. 2. quod in cor hominis non aſcendit. Ergo beatitudo non eſt proprium obiectum ſpei.

3. d. 26. q. 2. ar. 2. c. fi. & ad 2. & ver. q. 4. a. 1. & 4. co. fin.

¶ 2. Præterea, Petitio eſt ſpei interpretatiua. Dicitur enim in Pſalm. 36. Reuela Domino viam tuam, & ſpera in eo, & ipſe faciet. Sed homo petit licite à Deo non

non ſolum beatitudinem æternam, ſed etiam bona præſentis vitæ, tam ſpiritualia quam temporalia, & etiam liberationem à malis: quæ in beatitudine æterna non erunt, vt patet in oratione dominica Matth. 6. Ergo beatitudo æterna non eſt proprium obiectum ſpei.

¶ 3. Præterea, Spei obiectum eſt arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia ſunt ardua, quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non eſt proprium obiectum ſpei.

SED contra eſt, quod Apoſt. ad Hebr. 6. dicit, Habemus ſpem incedentem, id eſt incedere facientem ad interiora velaminis, id eſt ad beatitudinem cæleſtem, vt * Gloſſ. ibidem exponit. Ergo obiectum ſpei eſt beatitudo æterna.

Ad Heb. 6. glo. ord. ibid.

Ar. præc.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, ſpes, de qua loquimur, attingit Deum, innitens eius auxilio ad conſequendum bonum ſperatum. Oportet autem effectum eſſe cauſæ proportionatum: & ideo bonum quod proprie & principaliter à Deo ſperare debemus, eſt bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuuantis. Nam infinitæ virtutis eſt proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum eſt vita æterna, quæ in fruitione ipſius Dei conſiſtit. Non enim minus aliquid ab eo ſperandum eſt, quam ſit ipſe, cum non ſit minor eius bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam eius eſſentia. Et ideo proprium & principale obiectum ſpei eſt beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo æterna perfecte quidem in cor hominis non aſcendit, vt ſcilicet cognoſci poſsit ab homine viatore, quæ & qualis ſit: ſed ſecundum communem rationem, ſcilicet boni perfecti, cadere poteſt in apprehenſione hominis. Et hoc modo motus ſpei in ipſam conſurgit. Vnde & ſignanter Apoſt. dicit, Spes incedit vſque ad interiora velaminis: quia id quod ſperamus, eſt nobis adhuc velatum.

Ad ſecundum dicendum, quod quæcumque alia bona non debemus à Deo petere niſi in ordine ad beatitudinem æternam. Vnde & ſpes principaliter quidem reſpicit beatitudinem æternam: alia vero, quæ petuntur à Deo, reſpicit ſecundario in ordine ad beatitudinem æternam: ſicut & fides principaliter quidem reſpicit Deum, & ſecundario reſpicit ea quæ ad Deum ordinantur vt ſupra dictum eſt *.

q. 1. ar. 1. & 6.

Ad tertium dicendum, quod homini qui anhelat ad aliquid magnum, paruum videtur omne aliud quod

eſt

eſt eo minus. Et ideo homini ſperanti beatitudinem æternam, habito reſpectu ad iſtam ſpem, nihil aliud eſt arduum: ſed habito reſpectu ad facultatem ſperantis, poſſunt etiam quædam alia eſſe ardua: & ſecundum hoc, eorum poteſt eſſe ſpes in ordine ad principale obiectum.

Art 3. *Vtrum aliquis poſsit ſperare alteri beatitudinem æternam?* 8

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod aliquis poſsit ſperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apoſt. Philip. 1. Confidens hoc ipſum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet vſque in diem Christi Ieſu. Perfectio autem illius diei, erit beatitudo æterna. Ergo aliquis poteſt alteri ſperare beatitudinem æternam.

3. q. 7. ar. 4. ad 3. Et 3. d. 26. in fin. expo. li. & virt. q. 4. ar. 4. co.

¶ 2. Præterea, Ea quæ à Deo petimus, ſperamus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus, quod alios ad beatitudinem æternam perducat, ſecundum illud Iacob. vlt. Orate pro inuicem, vt ſaluemini. Ergo poſſumus aliis ſperare beatitudinem æternam.

¶ 3. Præterea, Spes & deſperatio ſunt de eodem. Sed aliquis poteſt deſperare de beatitudine æterna alicuius: alioquin fruſtra diceret Auguſt. * in lib. de Verb. Domin. de nemine eſſe deſperandum dum viuit. Ergo etiam poteſt ſperare aliquis alteri vitam æternam.

ſerm. 18. poſt med. tom. 1.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in Enchir. * quod ſpes non eſt niſi rerum ad Deum pertinentium, qui curam eorum qui ſpem habent, gerere perhibetur.

c. 8. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod ſpes poteſt eſſe alicuius dupliciter. Vno modo abſolute, & ſic eſt ſolius boni ardui ad ſe pertinentis. Alio modo, ex præſuppoſitione alterius, & ſic poteſt eſſe etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod amor & ſpes in hoc differunt, quod amor importat quamdam vnionem amantis ad amatum: ſpes autem importat quemdam motum ſiue protenſionem appetitus in aliquod bonum arduum: vnio autem eſt aliquorum diſtinctorum. Et ideo amor directe poteſt reſpicere alium, quem ſibi aliquis vnit per amorem, habens eum ſicut ſeipſum. Motus autem ſemper eſt ad proprium terminum proportionatum mobili: & ideo ſpes directe reſpicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præſuppoſita vnione amoris ad alterum, iam aliquis poteſt ſperare & deſiderare alteri vitam æternam, in quantum eſt ei vnitus per amorem. Et ſicut eſt eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, ſeipſum, & proximum: ita

etiam

etiam eſt eadem virtus ſpei, qua quis ſperat ſibi ipſi & alij.

85 Et per hoc patet reſponſio Ad obiecta.

inf. q. 25. a. 1. ad 3. & 4. contra. Art. 4. *Vtrum aliquis poſsit licite ſperare in homine?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis poſsit licite ſperare in homine. Spei enim obiectum eſt beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam conſequendam adiuuamur patrociniis ſanctorum. Dicit enim Greg. in 1. Dialog. * quod prædeſtinatio iuuatur precibus ſanctorum. Ergo aliquis poteſt in homine ſperare.

* *cap. 8. à medio.*

¶ 2. Præterea, Si non poteſt aliquis ſperare in homine, non eſſet reputandum alicui in vitium, quod in eo aliquis ſperare non poſsit. Sed hoc de quibuſdam in vitium dicitur, vt patet Ierem. 9. Vnuſquiſque à proximo ſuo ſe cuſtodiat, & in omni fratre ſuo non habeat fiduciam. Ergo licite poteſt aliquis ſperare in homine.

art. 2. huius qu. arg. 2.

¶ 3. Præterea, Petitio eſt interpretatiua ſpei, ſicut dictum eſt. * Sed licite poteſt homo aliquid petere ab homine. Ergo licite poteſt ſperare de eo.

SED contra eſt, quod dicitur Ierem. 17. Maledictus homo qui confidit in homine.

art. 1. huius q. & 1. 2. q. 40. art. 7. & q. 42. a. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſpes, ſicut dictum eſt *, duo reſpicit; ſcilicet bonum, quod obtinere intendit; & auxilium, per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis ſperat obtinendum, habet rationem cauſæ finalis: auxilium autem, per quod aliquis ſperat illud bonum obtinere, habet rationem cauſæ efficientis. In genere autem vtriuſque cauſæ inuenitur principale, & ſecundarium: principalis enim finis eſt finis vltimus, ſecundarius autem finis eſt bonum, quod eſt ad finem. Similiter principalis cauſa agens eſt primum agens, ſecundaria vero cauſa efficiens eſt agens ſecundarium inſtrumentale. Spes autem reſpicit beatitudinem æternam ſicut finem vltimum: diuinum autẽ auxilium ſicut primam cauſam inducentem ad beatitudinẽ. Sicut ergo non licet ſperare aliquod bonum præter beatitudinem, ſicut vltimum finem, ſed ſolum ſicut id quod eſt ad finem beatitudinis ordinatum: ita etiam non licet ſperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, ſicut de prima cauſa mouente in beatitudinem. Licet autem ſperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, ſicut de agente ſecundario & inſtrumentali, per quod aliquis adiuuatur ad quæcumque bona conſequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad ſanctos conuertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus, & vituperantur

Digitized by Google

ſuperantur illi, de quibus aliquis confidere non poteſt ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet reſponſio Ad obiecta.

Art. 5. *Vtrum ſpes ſit virtus theologica?* 86

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes non ſit virtus theologica. Virtus enim theologica eſt, quæ habet Deum pro obiecto. Sed ſpes non habet ſolum Deum pro obiecto, ſed etiam alia bona, quæ à Deo obtinere ſperamus. Ergo ſpes non eſt virtus theologica.

3. d. 26. q. 2. ar. 2. Et ver. q. 4. art. 1. ad 6. & 7. & ar. 2. cor. & ad 15. et 16.

¶ 2. Præterea, Virtus theologica non conſiſtit in medio duorum vitiorum, vt ſupra habitum eſt *. Sed ſpes conſiſtit in medio præſumptionis & deſperationis. Ergo ſpes non eſt virtus theologica.

* *1. 2. q. 64. art 4.*

¶ 3. Præterea, Expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ eſt ſpecies fortitudinis. Cum ergo ſpes ſit quædam expectatio, videtur quod ſpes non ſit virtus theologica, ſed moralis.

¶ 4. Præterea, Obiectum ſpei eſt arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ eſt virtus moralis. Ergo ſpes eſt virtus moralis & non theologica.

SED contra eſt, quod 1. ad Corinth. 13. connumeratur ſpes fidei & charitati, quæ ſunt virtutes theologicæ.

RESPONDEO dicendum, quod cum differentiæ ſpecificæ per ſe diuidant genus, oportet attendere, vnde habeat ſpes rationem virtutis, ad hoc vt ſciamus ſub qua differentia virtutis collocetur. Dictum eſt autem ſupra *, quod ſpes habet rationem virtutis, ex hoc quod attingit ſupremam regulam humanorum actuum, quam attingit, & ſicut primam cauſam efficientem, in quantum eius auxilio innititur; & ſicut vltimam cauſam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat. Et ſic patet quod ſpei, in quantum eſt virtus, principale obiectum eſt Deus. Cum ergo in hoc conſiſtat ratio virtutis theologicæ, quod Deum habeat pro obiecto, ſicut ſupra dictum eſt *: manifeſtum eſt, quod ſpes eſt virtus theologica.

a. 1. & 4. huius q.

1. 2. q. 62 art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod quæcumque alia ſpes adipiſci expectat, ſperat in ordine ad Deum, ſicut ad vltimum finem, & ſicut ad primam cauſam efficientem, vt dictum eſt *.

art. præ. & ar. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod medium accipitur in regulatis & menſuratis, ſecundum quod regula vel menſura attingitur: ſecundum autem quod exceditur regula, eſt ſuperfluum; ſecundum autem defectum à re-

Digitized by Google

à regula, eſt diminutum. In ipſa autẽ regula vel menſura non eſt accipere medium & extrema. Virtus autem moralis eſt circa ea, quæ regulantur ratione, ſicut circa obiectum proprium: & ideo per ſe conuenit ei eſſe in medio ex parte proprij obiecti. Sed virtus theologica eſt circa ipſam regulam primam, nõ regulatam alia regula, ſicut circa proprium obiectum: & ideo per ſe & ſecundum proprium obiectum non conuenit virtuti theologicæ eſſe in medio; ſed poteſt ſibi competere per accidens, ratione eius, quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non poteſt habere medium & extrema in hoc, quod innitatur primæ veritati, cui nullus poteſt nimis inniti; ſed ex parte eorum quæ credit, poteſt habere medium & extrema, ſicut vnum verum eſt medium inter duo falſa. Et ſimiliter ſpes non habet medium & extrema ex parte principalis obiecti, quia diuino auxilio nullus poteſt nimis inniti: ſed quantum ad ea quæ confidit aliquis ſe adepturum, poteſt ibi eſſe medium & extrema, in quantum vel præſumit ea quæ ſunt ſupra ſuam proportionem, vel deſperat de his, quæ ſunt ſibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quod expectatio, quæ ponitur in diffinitione ſpei, non importat dilationem, ſicut expectatio, quæ pertinet ad longanimitatem: ſed importat reſpectum ad auxilium diuinum, ſiue id quod ſperatur differatur, ſiue non differatur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas tendit in arduum, operans aliquid quod eſt ſuæ poteſtatis. Vnde proprie reſpicit operationem aliquorum magnorum. Sed ſpes, ſecundum quod eſt virtus theologica reſpicit arduum alterius auxilio aſſequendum, vt dictum eſt *.

Art. 6. Vtrum ſpes ſit virtus diſtincta ab aliis virtutibus theologicis?

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes non ſit virtus diſtincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim diſtinguuntur ſecundum obiecta, vt ſupra dictum eſt *. Sed idem eſt obiectum ſpei & aliarum virtutum theologicarum. Ergo ſpes non diſtinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

¶ 2. Præterea, In ſymbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur, Expecto reſurrectionem mortuorum & vitam venturi ſeculi. Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad ſpem, vt ſupra dictum eſt †. Ergo ſpes à fide non diſtinguitur.

¶ 3. Præterea, Per ſpem homo tendit in Deum. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem. Ergo ſpes à charitate non diſtinguitur.

ar. 1. huius q.

87 3. d. 26. q. 2. ar. 3. q. 1. Et vir. q. 2. ar. 3. co. & q. 4. ar. 3. ad 9.

** 1. 2. q. 54. ar. 2.*

† ar. pr. & 2. huius q.

SED

SED contra, Vbi non eſt diſtinctio, ibi non eſt numerus. Sed ſpes connumeratur aliis virtutibus theologicis. Dicit enim Greg. in 1. Moral. * eſſe tres virtutes, ſpem, fidem, & charitatem. Ergo ſpes eſt virtus diſtincta ab aliis virtutibus theologicis. *c. 28. ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod virtus aliqua dicitur eſſe theologica ex hoc, quod habet Deum pro obiecto, cui inhæret. Poteſt autem aliquis alicui rei inhærere dupliciter. Vno modo, propter ſeipſum, Alio modo, in quantum ex eo in aliud deuenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere, propter ſeipſum mentem hominis vniens Deo per affectum amoris: ſpes autem & fides faciunt hominem inhærere Deo, ſicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proueniunt. De Deo autem prouenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere, in quantum eſt nobis principium cognoſcendi veritatem. Credimus enim ea vera eſſe, quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout eſt in nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum ſcilicet per ſpem, diuino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ſecundum aliam, & aliam rationem eſt obiectum harum virtutum, vt dictum eſt *. Ad diſtinctionem autem habituum ſufficit diuerſa ratio obiecti, vt ſupra habitum eſt *. *in corp. art.* *1.2.q.54. ar.2.*

Ad ſecundum dicendum, quod expectatio ponitur in ſymbolo fidei: non quia ſit actus proprius fidei, ſed in quantum actus ſpei præſupponit fidem, vt infra * dicetur: & ſic actus fidei manifeſtatur per actus ſpei. *ar. 7. ſeq.*

Ad tertium dicendum, quod ſpes facit tendere in Deum, ſicut in quoddam bonum finale adipiſcendum, & ſicut in quoddam adiutorium efficax ad ſubueniendum. Sed charitas proprie facit tendere in Deum, vniendo affectum hominis Deo, vt ſcilicet homo non ſibi viuat, ſed Deo. 88

Art. 7. *Vtrum ſpes præcedat fidem?* *1.2.q.61. ar.4. cor. & 13.d.23 ar.q.2.5. Et ver.q. 2. art. 3. ad 15.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes præcedat fidem: quia ſuper illud Pſal. Spera in Domino, & fac bonitatem, dicit Gloſ. * Spes eſt introitus fidei, initium ſalutis. Sed ſalus eſt per fidem, per quam iuſtificamur. Ergo ſpes præcedit fidem.

¶ 2. Præterea, Illud quod ponitur in diffinitione alicuius, debet eſſe prius & magis notum. Sed ſpes ponitur in diffinitione fidei, vt patet Heb. 11. Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum. Ergo ſpes eſt prior fide. *eſt Caſſiodori in hunc locum.*

¶ 3. Præ:

¶ 3. Præterea, Spes præcedit actum meritorium. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corinth. 9. Quod qui arat, debet arare in ſpe fructus percipiendi. Sed actus fidei eſt meritorius. Ergo ſpes præcedit fidem.

gl. interl. ibid. SED contra eſt, quod Matth. 1. dicitur, Abraham genuit Iſaac, id eſt fides ſpem, ſicut dicit gloſ.*

RESPONDEO dicendum, quod fides abſolute præcedit ſpem: obiectum enim ſpei eſt bonum futurum, arduum, poſsibile haberi. Ad hoc ergo, quod aliquis ſperet, requiritur quod obiectum ſpei proponatur ei vt poſsibile. Obiectum autem ſpei eſt vno modo beatitudo æterna, & alio modo diuinum auxilium, vt ex dictis patet *. Et vtrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innoteſcit, quod ad vitam æternam poſſumus peruenire, & quod ad hoc paratum eſt nobis diuinum auxilium, ſecundũ illud Heb. 11. Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & quia inquirentibus ſe remunerator eſt. Vnde manifeſtum eſt quod fides præcedit ſpem.

ar. 1. & 2. huius q. & ar. præ. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Gloſſ. * ibidem ſubdit, Spes dicitur introitus fidei, id eſt, rei creditæ: quia per ſpem intratur ad videndum id quod creditur. Vel poteſt dici, quod eſt introitus fidei: quia per eam homo intrat ad hoc, quod ſtabiliatur & perficiatur in fide.

eſt Caſſiodori in hunc locum.

Ad ſecundum dicendum, quod in diffinitione fidei ponitur res ſperanda: quia proprium obiectum fidei non eſt apparens ſecundum ſeipſum. Vnde fuit neceſſarium, vt quadam circumlocutione deſignaretur per id, quod conſequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis actus meritorius habet ſpem præcedentem, ſed ſufficit ſi habeat concomitantem vel conſequentem.

89 1. 2. q. 62. ar. 4. Et 3. d. 26. q. 2. ar. 3. q. 2. Et ver. q. 4. artic. 3.

Art. 8. *Vtrum charitas ſit prior ſpe?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod charitas ſit prior ſpe. Dicit enim Ambroſ. * ſuper illud Lucæ 17. Si habueritis fidem ſicut granum ſinapis, &c. Ex fide eſt charitas, ex charitate ſpes. Sed fides eſt prior charitate. Ergo charitas eſt prior ſpe.

** lib. 8. in Lucam in ti. de vi fidei per comparatione ad granũ ſinapis, t. 5*

¶ 2. Præterea, Auguſt. † dicit 14. de ciuitate Dei, quod boni motus atque affectus ex amore & ſancta charitate veniunt. Sed ſperare, ſecundum quod eſt actus ſpei, eſt quidam bonus animi motus. Ergo deriuatur à charitate.

** c. 9. ante med. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Magiſter dicit 26. diſt. 3. lib. Sent.* quod ſpes ex meritis prouenit, quæ præcedunt non ſolum rem ſperatam, ſed etiam ſpem, quam natura præit charitas. Ergo charitas eſt prior ſpe.

** par. A-*

SED

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit 1. ad Tim. 1. Finis præcepti charitas eſt de corde puro,& conſcienſcientia bona. Gloſ. * id eſt ſpe. Ergo ſpes eſt prior charitate. *gloſ. int. ibid.*

RESPONDEO dicendum,quod duplex eſt ordo. Vnus quidem, ſecundum viam generationis & naturæ, ſecundum quem imperfectum prius eſt perfecto. Alius autem ordo eſt perfectionis & formæ, ſecundum quem perfectum naturaliter prius eſt imperfecto. Secundum ergo primum ordinem ſpes eſt prior charitate. Quod ſic patet: quia ſpes & omnis appetitiuus motus ex amore deriuatur, vt ſupra habitum eſt *, cum de paſsionibus ageretur. *1.2.q.25. art.2.* Amor autem quidam eſt perfectus,quidam imperfectus. Perfectus quidem amor eſt, quo aliquis ſecundum ſe amatur, vtpote cui aliquis vult bonum, ſicut homo amat amicum. Imperfectus amor eſt, quo quis amat aliquid non ſecundum ipſum, ſed vt illud bonum ſibiipſi proueniat, ſicut homo amat rem quam concupiſcit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo ſecundum ſeipſum. Sed ſpes pertinet ad ſecundum amorem: quia ille qui ſperat, aliquid ſibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis ſpes eſt prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipſo puniri, ceſſat à peccato, vt Auguſt. * dicit ſuper primam Canonicam Ioan. ita etiam ſpes introducit ad charitatem, in quantum aliquis ſperans remunerari à Deo, accenditur ad amandum Deum, & ſeruandum præcepta eius. *tract. 9. in Can. Ioan. in me. to. 9* Sed ſecundum ordinem perfectionis, charitas prior eſt naturaliter. Et ideo adueniente charitate, ſpes perfectior redditur: quia de amicis maxime ſperamus. Et hoc modo dicit Ambr. * quod ſpes eſt ex charitate. *loco citato in argum. 1.*

Vnde patet reſponſio ad Primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes & omnis motus appetitiuus ex amore prouenit aliquo, quo ſcilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis ſpes prouenit à charitate, ſed ſolum motus ſpei formatæ, qua ſcilicet aliquis ſperat bonum à Deo, vt ab amico.

Ad tertium dicendum, quod Magiſter loquitur de ſpe formata, quam naturaliter præcedit charitas, & merita ex charitate cauſata.

QVAESTIO XVIII.

De ſubiecto ſpei, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſubiecto ſpei.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo

Digitized by Google

¶ Primo, vtrum virtus ſpei ſit in voluntate ſicut in ſubiecto?
¶ Secundo, vtrum ſit in beatis?
¶ Tertio, vtrum ſit in damnatis?
¶ Quarto, vtrum in viatoribus habeat certitudinem?

90 4 Art. 1. *Vtrum ſpes ſit in voluntate ſicut in ſubiecto?*

1.2.q.40. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes non
ar.2.&3. ſit in voluntate, ſicut in ſubiecto. Spei enim obie-
a.26.q.1. ctum eſt bonum arduum, vt ſupra dictum eſt *. Ar-
art.5. Et duum autem non eſt obiectum voluntatis, ſed iraſci-
ver. q.4. bilis. Ergo ſpes non eſt in voluntate, ſed in iraſcibili.
ar.2. ¶ 2. Præterea, Ei ad quod vnum ſufficit, ſuper-
* q.præc. flue apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam
art.1. & voluntatis ſufficit charitas, quæ eſt perfectiſsima vir-
1.2.q.4 tutum. Ergo ſpes non eſt in voluntate.
art.1. ¶ 3. Præterea, Vna potentia non poteſt ſimul eſſe in duobus actibus, ſicut intellectus non poteſt ſimul multa intelligere. Sed actus ſpei ſimul poteſt eſſe cum actu charitatis. Ergo cum actus charitatis manifeſte pertineat ad voluntatem, actus ſpei non pertinet ad ipſam. Sic ergo ſpes non eſt in voluntate.

SED contra, Anima non eſt capax Dei, niſi ſecundum mentem, in qua eſt memoria, intelligentia & vo-
li.14.c.3. luntas: vt patet per Auguſt. in lib. de Trin.* Sed ſpes
& 6.10.3. eſt virtus theologica, habens Deum pro obiecto. Cum ergo non ſit neque in memoria neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoſcitiuam, relinquitur quod ſit in voluntate ſicut in ſubiecto.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex præ-
1.2.q.49. dictis patet * habitus per actus cognoſcuntur. Actus
et 54.a.2 autem ſpei eſt quidam motus appetitiuæ partis, cum
& ſup. q. ſit eius obiectum bonum. Cum autem ſit duplex appe-
4.ar. 1. titus in homine, ſcilicet appetitus ſenſitiuus, qui diuiditur per iraſcibilem & concupiſcibilem; & appe-
1.p.q.80 titus intellectiuus, qui dicitur voluntas, vt in 1. *ha-
82.& 8. bitum eſt, illi motus, qui ſunt in appetitu inferiori, ſunt cum paſsione, in ſuperiori autem ſine paſsione, vt ex
1.p.q.82. ſupra dictis patet†. Actus autem virtutis ſpei non po-
a 5.ad 1. teſt pertinere ad appetitum ſenſitiuum: quia bonum
& 1.2.q quod eſt obiectum principale huius virtutis, non eſt
22.art.3. aliquod bonum ſenſibile, ſed bonum diuinum. Et id-
ad 3. eo ſpes eſt in appetitu ſuperiori (qui dicitur voluntas) ſicut in ſubiecto; non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet iraſcibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod iraſcibilis obiectum eſt arduum ſenſibile; obiectum autem virtutis ſpei

Digitized by Google

ſpei eſt arduum intelligibile, vel potius ſupra intellectum exiſtens.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas ſufficienter perficit voluntatem quantum ad vnum actum, qui eſt diligere. Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipſam ſecundum alium actum eius, qui eſt ſperare.

Ad tertium dicendum, quod motus ſpei & motus charitatis habent ordinem adinuicem, vt ex * ſupra dictis patet. Vnde nihil prohibet vtrumque motum ſimul eſſe vnius potentiæ. Sicut & intellectus poteſt ſimul multa intelligere adinuicem ordinata, vt in primo * habitum eſt.

q.17.a.8. *1.p.q.85. art.4.*

Art. 2. *Vtrum ſpes ſit in beatis?* 91

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes ſit in beatis. Chriſtus enim à principio ſuæ conceptionis fuit perfectus comprehenſor. Sed ipſe habuit ſpem, cum ex eius perſona dicatur in Pſal. 30. In te Domine ſperaui, vt Gloſſ. * exponit. Ergo in beatis poteſt eſſe ſpes.

1.2 q.67 ar.4.& 5 Et 3.d.16 q.2.ar.5. q.2. Et d. 31.q.2.a. 1.q.2.& 3. & ver. q 4.ar.4. *gl.Caſſiod.ibi.*

¶ 2. Præterea, Sicut adeptio beatitudinis eſt quoddam bonum arduum, ita etiam eius continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiſcantur, habent ſpem de beatitudinis adeptione. Ergo poſtquam ſunt beatitudinem adepti, poſſunt ſperare beatitudinis continuationem.

¶ 3. Præterea, Per virtutem ſpei poteſt aliquis beatitudinem ſperare, non ſolum ſibi, ſed etiam aliis, vt ſupra dictum eſt *. Sed beati, qui ſunt in patria, ſperant beatitudinem aliis: alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis poteſt eſſe ſpes.

q.17.a.3.

¶ 4. Præterea, Ad beatitudinem Sanctorum pertinet non ſolum gloria animæ, ſed etiam gloria corporis. Sed animę Sanctorum qui ſunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, vt patet * Apoc. 6. & 12. ſuper Gen. ad litteram. Ergo ſpes poteſt eſſe in beatis.

ſup.Gen. 12.ad litter.c.35. circa med. tom.3.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Rom. 8. Quod videt quis, quid ſperat? Sed beati fruuntur Dei viſione. Ergo in eis ſpes locum non habet.

RESPONDEO dicendum, quod ſubtracto eo quod dat ſpeciem rei, reſoluitur ſpecies, & res non poteſt eadem remanere: ſicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem ſecundum ſpeciem. Spes autem recipit ſpeciem à ſuo obiecto principali, ſicut & cæteræ virtutes, vt ex ſupra dictis patet *. Obiectum autem principale eius eſt beatitudo æterna, ſecundum quod eſt poſsibilis haberi ex auxilio diuino, vt ſupra dictum eſt †. Quia ergo bonum arduum poſsibile non cadit ſub ratione ſpei, niſi ſecundum quod

** q.præc. ar. 5. & 1.2.q.54. ar.2.* *† art.1. & 2.q. præced.*

quod eſt futurum: ideo cum beatitudo iam non fuerit futura, ſed præſens, non poteſt ibi eſſe virtus ſpei. Et ideo ſpes ſicut & fides euacuatur in patria, & neutrum eorum in beatis eſſe poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus etſi eſſet comprehenſor, & per conſequens beatus quantum ad diuinam fruitionem: erat tamen ſimul viator, quantum ad paſsibilitatem naturæ, quam adhuc gerebat, & ideo gloriam impaſsibilitatis & immortalitatis ſperare potuit: non tamen ita, quod haberet virtutem ſpei, quæ non reſpicit gloriam corporis, ſicut principale obiectum, ſed potius fruitionem diuinam.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo ſanctorum dicitur vita æterna: quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis diuinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diuerſificatur per præſens, præteritum & futurum: & ideo beati non habent ſpem de continuatione beatitudinis, ſed habent ipſam rem, quia non eſt ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quod durante virtute ſpei, eadem ſpe aliquis ſperat beatitudinem ſibi & aliis. Sed euacuata ſpe in beatis, ſecundum quam ſperabant ſibi beatitudinem, ſperant quidem aliis beatitudinem, ſed non virtute ſpei, ſed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum: & tamen aliquis poteſt diligere proximum, non habens virtutem charitatis, ſed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum, quod cum ſpes ſit virtus theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum ſpei eſt gloria animæ, quæ in fruitione diuina conſiſtit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis etſi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habentis gloriam animæ: tum quia gloria corporis eſt minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ: tum etiam quia habens gloriam animæ, habet iam ſufficienter cauſam gloriæ corporis.

92 Art. 3. *Vtrum ſpes ſit in damnatis?*

3.d.26. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod in dam-
q.2.ar.5. natis ſit ſpes. Diabolus enim eſt damnatus, &
q.3.&4. princeps damnatorum, ſecundum illud Matth. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo & angelis eius. Sed diabolus habet ſpem, ſecundum illud Iob 40. Ecce ſpes eius fruſtrabitur eum. Ergo videtur quod damnati habeant ſpem.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Sicut fides eſt formata & informis, ita & ſpes. Sed fides informis poteſt eſſe in dæmonibus & damnatis: ſecundum illud Iac. 2. Dæmones credunt, & contremiſcunt. Ergo videtur quod etiam ſpes informis poteſt eſſe in damnatis.

¶ 3. Præterea, Nulli hominum poſt mortem accreſcit meritum vel demeritum, quod in vita non habuit, ſecundum illud Eccleſ. 11. Si ceciderit lignum ad Auſtrum aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit. Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita ſpem, numquam deſperantes. Ergo etiam in futura vita ſpem habebunt.

SED contra eſt quod ſpes cauſat gaudium, ſecundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Sed damnati non ſunt in gaudio, ſed in dolore & luctu, ſecundum illud Iſa. 65. Serui mei laudabunt præ exultatione cordis, & vos clamabitis præ dolore cordis, & præ contritione ſpiritus vlulabitis. Ergo ſpes non eſt in damnatis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut de ratione beatitudinis eſt, vt in ea quietetur voluntas: ita de ratione pœnæ eſt, vt id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem poteſt voluntatem quietare vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Aug.* dicit ſuper Gen. ad literam, quod angeli perfecte beati eſſe non poterant in primo ſtatu ante confirmationem, vel lapſum, cum non eſſent præſcij ſui euentus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinem, vt aliquis certus ſit de ſuæ beatitudinis perpetuitate: alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam cū perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non vere haberet rationem pœnæ, niſi voluntati repugnaret: quod eſſe non poſſet ſi perpetuitatem ſuæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miſeriæ damnatorum pertinet, vt ipſi ſciant, quod nullo modo poſſunt damnationem euadere, & ad beatitudinem peruenire. Vnde dicitur Iob 15. Non credit quod reuerti poſsit de tenebris ad lucem. Vnde patet, quod non poſſunt apprehendere beatitudinem, vt bonum poſsibile, ſicut nec beati vt bonum futurum: & ideo neque in beatis neque in damnatis eſt ſpes. Sed in viatoribus, ſiue ſint in vita iſta, ſiue in purgatorio, poteſt eſſe ſpes: quia vtrobique apprehendunt beatitudinem vt futurum poſsibile.

* lib. 11. c. 17. & 19 tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Greg. dicit 33. Moral. * hoc dicitur de diabolo, ſecundum membra eius, quorum ſpes annullabitur. Vel ſi intelligatur de ipſo diabolo, poteſt referri ad ſpem, qua ſperat ſe de ſanctis victoriam obtinere: ſecundum il-

* c. 24. in me. [margin partly illegible]

lud quod ſupra præmiſerat, Habet fiduciam, quod Iordanis influat in os eius. Hæc autem non eſt ſpes, de qua loquimur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit in Enchir.* Fides eſt & malarum rerum & bonarum, & præteritarum & præſentium & futurarum, & ſuarum & alienarum. Sed ſpes non eſt niſi rerum bonarum futurarum ad ſe pertinentium: & ideo magis poteſt eſſe fides informis in damnatis, quam ſpes, quia bona diuina non ſunt eis futura poſsibilia, ſed ſunt eis abſentia.

*c. 8. t. 3.

Ad tertium dicendum, quod defectus ſpei in damnatis non variat demeritum, ſicut nec euacuatio ſpei in beatis auget meritum: ſed vtrumque contingit propter mutationem ſtatus.

93 Art. 4. *Vtrum ſpes viatorum habeat certitudinem?*

1e. q. 4. a. 2. ad

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſpes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim eſt in voluntate ſicut in ſubiecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, ſed ad intellectum. Ergo ſpes non habet certitudinem.

¶ 2. Præterea, Spes ex gratia & meritis prouenit, vt ſupra dictum eſt *. Sed in hac vita ſcire per certitudinem non poſſumus, quod gratiam habeamus: vt ſupra dictum eſt †. Ergo ſpes viatorum non habet certitudinem.

*q. 17. a. 1. † 1. 2. q. 112. a. 5.

¶ 3. Præterea, Certitudo eſſe non poteſt de eo quod poteſt deficere. Sed multi viatores habentes ſpem, deficiunt à conſecutione beatitudinis. Ergo ſpes viatorum non habet certitudinem.

SED contra eſt, quod ſpes eſt certa expectatio futuræ beatitudinis: ſicut Magiſter dicit 26. diſt. 3. Sententiarum*. Quod poteſt accipi ex hoc quod dicitur 2. ad Tim. 1. Scio cui credidi, & certus ſum, quia potens eſt depoſitum meum ſeruare.

*par. A.

RESPONDEO dicendum, quod certitudo inuenitur in aliquo dupliciter, ſcilicet eſſentialiter, & participatiue. Eſſentialiter quidem inuenitur in vi cognoſcitiua. Participatiue autem in omni eo, quod à vi cognoſcitiua mouetur infallibiliter ad finem ſuum: ſecundum quem modum dicitur, quod natura certitudinaliter operatur tamquam mota ab intellectu diuino, certitudinaliter mouente vnumquodque ad ſuum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ mouentur à ratione ad ſuos actus. Et ſic etiam ſpes certitudinaliter tendit in ſuum finem, quaſi participans certitudinem à fide, quæ eſt in vi cognoſcitiua.

Vnde

Digitized by Google

Vnde patet reſponſio Ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes non innititur principaliter gratiæ iam habitæ, ſed diuinæ omnipotentiæ & miſericordiæ: per quam etiam qui gratiam non habet, eam conſequi poteſt, vt ſic ad vitam æternam perueniat. De omnipotentia autem Dei & miſericordia eius certus eſt quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quod hoc, quod aliqui habentes ſpem, deficiant à conſecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obſtaculum peccati; non autem ex defectu diuinæ potentiæ, vel miſericordiæ, cui ſpes innititur. Vnde hoc non præiudicat certitudini ſpei.

QVAESTIO XIX.

De dono timoris, in duodecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de dono timoris.

ET CIRCA hoc quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum Deus debeat timeri?

¶ Secundo, de diuiſione timoris in timorem filialem, initialem, ſeruilem, & mundanum.

¶ Tertio, vtrum timor mundanus ſemper ſit malus?

¶ Quarto, vtrum timor ſeruilis ſit bonus?

¶ Quinto, vtrum ſit idem in ſubſtantia cum filiali?

¶ Sexto, vtrum adueniente charitate excludatur timor ſeruilis?

¶ Septimo, vtrum timor ſit initium ſapientiæ?

¶ Octauo, vtrum timor initialis ſit idem in ſubſtantia cum timore filiali?

¶ Nono, vtrum ſit donum Spiritus ſancti?

¶ Decimo, vtrum creſcat creſcente charitate?

¶ Vndecimo, vtrum maneat in patria?

¶ Duodecimo, quid reſpondeat ei in beatitudinibus & fructibus.

Art. I. *Vtrum Deus poſſit timeri?* 94

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod Deus timeri non poſsit obiectum enim timoris eſt malum futurum, vt ſupra habitum eſt *. Sed Deus eſt expers omnis mali, cùm ſit ipſa bonitas. Ergo Deus timeri non poteſt.

¶ 2. Præterea, Timor ſpei opponitur. Sed ſpem habemus de Deo. Ergo non poſſumus ſimul eum timere.

¶ 3. Præterea, Sicut Philoſ. † dicit in 2. Rhetoricæ, illa timemus, ex quibus nobis mala proueniunt. Sed mala non proueniunt nobis à Deo, ſed ex nobis ipſis: ſecundum illud Oſeæ 13. Perditio tua ex te Iſraël, ex me auxilium tuum. Ergo Deus timeri non debet.

33. q. 42. ar. 3. cor. & 3. d. 34. q. 2. a. 2. q. 1. ad 2.

** 1. 2. q. 24. art. 1. & q. 42. a. 1. & 3.*

† c. 5. t. 6.

SED contra eſt, quod dicitur Ier. 10. Quis non timebit te, ô rex gentium? Et Mal. 1. Si ego Dominus, vbi eſt timor meus?

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſpes habet duplex obiectum, quorum vnum eſt ipſum bonum futurum, cuius adeptionem quis expectat; aliud autem eſt auxilium alicuius, per quem expectat ſe adipiſci quod ſperat: ita etiam & timor duplex obiectum habere poteſt, quorum vnum eſt ipſum malum, quod homo refugit: aliud autem eſt illud, à quo malum prouenire poteſt. Primo ergo modo Deus, qui eſt ipſa bonitas, obiectum timoris eſſe non poteſt. Sed ſecundo modo poteſt eſſe obiectum timoris: in quantum ſcilicet ab ipſo, vel per comparationem ad ipſum, nobis poteſt aliquod malum imminere. Ab ipſo quidem poteſt nobis imminere malum pœnæ, quod non eſt ſimpliciter malum: ſed ſecundum quid, bonum autem ſimpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet huius ordinis priuationem: illud eſt malum ſimpliciter, quod excludit ordinem à fine vltimo, quod eſt malum culpæ. Malum autem pœnæ eſt quidem malum, in quantum priuat aliquod particulare bonum: eſt tamen bonum ſimpliciter in quantum dependet ab ordine finis vltimi. Per comparationem autem ad Deum poteſt nobis malum culpæ prouenire, ſi ab eo ſeparemur. Et per hunc modum Deus poteſt & debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ſecundum quod malum quod homo refugit, eſt timoris obiectum.

Ad ſecundum dicendum, quod in Deo eſt conſiderare iuſtitiam, ſecundum quam peccantes punit; & miſericordiam, ſecundum quam nos liberat. Secundum ergo conſiderationem ipſius iuſtitiæ inſurgit in nobis timor: ſecundum autem conſiderationem ipſius miſericordiæ inſurgit in nobis ſpes. Et ita ſecundum diuerſas rationes Deus eſt obiectum ſpei & timoris.

Ad tertium dicendum, quod malum culpæ non eſt à Deo ſicut ab actore, ſed eſt à nobis ipſis, in quantum à Deo recedimus. Malum autem pœnæ eſt quidem à
95 Deo actore, in quantum habet rationem boni, prout ſcilicet eſt iuſtum, ſecundum quod iuſte nobis pœna infligitur, licet hoc primordialiter ex merito noſtri peccati contingat: ſecundum quem modum dicitur Sapient. 1. quod Deus mortem non fecit: ſed impij manibus & verbis accerſierunt illam.

*3.d.34.q.2.ar.1.q.2. Et ver.q.2.a.10.ad 13. et Ro.8.lect.1. col.2.et 3 *orth.fidei, c.15.*

Art. 2. *Vtrum timor conuenienter diuidatur in filialem, initialem, ſeruilem, & mundanum?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diuidatur timor in filialem, initialem, ſeruilem, & mundanum. Damaſc. * enim in 2.

lib.

lib.ponit ſex ſpecies timoris, ſcilicet ſegnitiem, erubeſcentiam & alia, de quibus ſupra dictum eſt †, quæ in hac diuiſione non tanguntur. Ergo videtur quod hæc diuiſio timoris ſit inconueniens. † 1. 2. q. 41 art. 4.

¶ 2. Præterea, Quilibet horum timorum vel eſt bonus vel malus. Sed aliquis eſt timor, ſcilicet naturalis, qui neque bonus eſt moraliter, cum ſit in dæmonibus, ſecundum illud Iacob. 2. Dæmones credunt, & contremiſcunt. Neque etiam malus, cum ſit in Chriſto, ſecundum illud Marc. 14. Cœpit Ieſus pauere & tædere. Ergo timor inſufficienter diuiditur ſecundum prædicta.

¶ 3. Præterea, Alia eſt habitudo filij ad patrem, & vxoris ad virum, & ſerui ad dominum. Sed timor filialis, qui eſt filij in comparatione ad patrem, diſtinguitur à timore ſeruili, qui eſt ſerui per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor caſtus, qui videtur eſſe vxoris per comparationem ad virum, debet diſtingui ab omnibus iſtis timoribus.

¶ 4. Præterea, Sicut timor ſeruilis timet pœnam, ita timor initialis & mundanus. Non ergo debuerunt ab inuicem diſtingui iſti timores.

¶ 5. Præterea, Sicut concupiſcentia eſt boni, ita etiam timor eſt mali. Sed alia eſt concupiſcentia oculorum, qua quis concupiſcit bona mundi: alia eſt concupiſcentia carnis, qua quis concupiſcit delectationem propriam. Ergo etiam alius eſt timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora: & alius eſt timor humanus, quo quis timet propriæ perſonæ detrimentum.

SED contra eſt auctoritas Magiſtri 34. diſt.* tertij lib. Sententiarum. Fa ag. D.

RESPONDEO dicendum, quod de timore nunc agimus, ſecundum quod per ipſum aliquo modo ad Deum conuertimur, vel ab eo auertimur. Cum enim obiectum timoris ſit malum, quandoque homo propter mala quæ timet, à Deo recedit: & iſte dicitur timor humanus vel mundanus. Quandoque autem homo, propter mala quæ timet, ad Deum conuertitur, & ei inhæret. Quod quidem malum eſt duplex, ſcilicet malum pœnæ, & malum culpæ. Si ergo aliquis conuertatur ad Deum & ei inhæreat, propter timorem pœnæ, erit timor ſeruilis. Si autem propter timorem culpæ, erit timor filialis: nam filiorum eſt timere offenſam patris. Si autem propter vtrumque, eſt timor initialis, qui eſt medius inter vtrumque timorem. Vtrum autem malum culpæ poſſit timeri, ſupra dictum eſt *, cum de paſſione timoris ageretur. 1. 2. q. 42 art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſc. diuidit timorem, ſecundum quod eſt paſsio animæ. Hæc autem diuiſio timoris attenditur in ordine ad Deum, vt dictum eſt *.

In corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum morale præcipuè conſiſtit in conuerſione ad Deum, malum autem morale in auerſione à Deo: & ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præſupponitur bono & malo morali: & ideo non connumeratur inter iſtos timores.

Ad tertium dicendum, quod habitudo ſerui ad dominum eſt per poteſtatem domini ſeruum ſibi ſubiicientis. Sed habitudo filij ad patrem, vel vxoris ad virum, eſt è conuerſo, per affectum filij ſe ſubdentis patri, vel vxoris ſe coniungentis viro vnione amoris. Vnde timor filialis & caſtus ad idem pertinent: quia per charitatis amorem Deus pater noſter efficitur, ſecundum illud Rom. 8. Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater. Et ſecundum eamdem charitatem dicitur etiam ſponſus noſter, ſecundum illud 2. ad Cor. 11. Deſpondi vos vni viro virginem caſtam exhibere Chriſto. Timor autem ſeruilis ad aliud pertinet: quia charitatem in ſui ratione non includit.

Ad quartum dicendum, quod prædicti tres timores reſpiciunt pœnam, ſed diuerſimode. Nam timor mundanus ſiue humanus reſpicit pœnam à Deo auertentem; quam quandoque inimici Dei infligunt, vel comminantur. Sed timor ſeruilis & initialis reſpiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum, diuinitus inflictam, vel comminatam: quam quidem pœnam principaliter timor ſeruilis reſpicit, timor autem initialis ſecundario.

Ad quintum dicendum, quod eadem ratione homo à Deo auertitur, propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumitatem proprij corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo vterque timor hic pro eodem computatur: quamuis mala, quæ timentur, ſint diuerſa, ſicut & bona quæ concupiſcuntur. Ex qua quidem diuerſitate prouenit diuerſitas peccatorum ſecundum ſpeciem: quibus tamen omnibus commune eſt à Deo abducere.

96
3. d. 34. q. 2. ar 1. q. 3. co. & Ro. 8. lec. 3. co. 2. princ.

Art. 3. *Vtrum timor mundanus ſit ſemper malus?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod timor mundanus non ſemper ſit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur, quod homines reueremur.

mur. Sed quidam vituperantur de hoc, quod homines non reuerentur, vt patet Luc. 18. de illo iudice iniquo, qui nec Deum timebat, nec homines reuerebatur. Ergo videtur quod timor mundanus non ſemper ſit malus.

¶ 2. Præterea, Ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per poteſtates ſeculares infliguntur. Sed per huiuſmodi pœnas prouocamur ad bene agendum, ſecundum illud Rom. 13. Vis non timere poteſtatem? bonum fac, & habebis laudem ex illa. Ergo timor mundanus non ſemper eſt malus.

¶ 3. Præterea, Illud quod ineſt nobis naturaliter, non videtur eſſe malum, eo quod naturalia ſunt nobis à Deo. Sed naturale eſt homini, vt timeat proprij corporis detrimentum, & amiſsionem bonorum temporalium, quibus præſens vita ſuſtentatur. Ergo videtur, quod timor mundanus non ſit ſemper malus.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 10. Nolite timere eos, qui corpus occidunt: vbi timor mundanus prohibetur. Nihil autem diuinitus prohibetur niſi malum. Ergo timor mundanus eſt malus.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupra dictis patet *, actus morales & habitus, ex obiectis & nomen & ſpeciem habent. Proprium autem obiectum appetitiui motus eſt bonum finale: & ideo à proprio fine omnis motus appetitiuus & ſpecificatur & nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret amorem laboris, quia propter cupiditatem homines laborant, non rectè nominaret. Non enim cupidi laborem quærunt ſicut finem, ſed ſicut id quod eſt ad finem. Sicut finem autem quærunt diuitias. Vnde cupiditas rectè nominatur deſiderium vel amor diuitiarum, quod eſt malum. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur, quo aliquis mundo innititur tamquam fini: & ſic amor mundanus ſemper eſt malus. Timor autem ex amore naſcitur. Illud enim timet homo amittere, quod amat, vt patet per Auguſt. lib. 83. quæſt. * Et ideo timor mundanus eſt qui procedit ab amore mundano tamquam à mala radice. Et propter hoc ipſe timor mundanus ſemper eſt malus.

* 1. 2. q. 1. art. 3. & ſup. q. 18. art. 2.

* q. 33. a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis poteſt reuereri homines dupliciter. Vno modo, in quantum eſt in eis aliquod diuinum, puta bonum gratiæ, vel virtutis, vel ſaltem naturalis Dei imaginis. Et hoc modo vituperantur qui homines non reuerentur. Alio modo poteſt aliquis homines reuereri, in quantum Deo contrariantur: & ſic laudantur qui homines non

reuerentur : ſecundum illud Eccleſ.48. de Elia vel de Eliſæo, In diebus ſuis non pertimuit principem.

Ad ſecundum dicendum, quod poteſtates ſeculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc ſunt Dei miniſtri : ſecundum illud Roman. 13. Miniſter enim Dei eſt vindex in iram ei, qui malum agit. Et ſecundum hoc, timere poteſtatem ſecularem non pertinet ad timorem mundanum, ſed ad timorem ſeruilem, vel initialem.

Ad tertium dicendum, quod hoc eſt naturale, quod homo refugiat proprij corporis detrimentum & damna temporalium rerum. Sed quod homo propter iſta recedat à iuſtitia, eſt contra rationem naturalem. Vnde
c.1. ante Phil. dicit in 3. Ethic. * quod quædam ſunt, ſcilicet
med.to.5. peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi : quia peius eſt huiuſmodi peccata committere, quam pœnas quaſcumque pati.

97 Art. 4. *Vtrum timor ſeruilis ſit bonus?*

3. *d.* 34. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod timor
q.2.ar.2. ſeruilis non ſit bonus. Quia cuius vſus eſt malus,
q. 1. cor. ipſum quoque malum eſt. Sed vſus timoris ſeruilis
& q 2.& eſt malus : quia ſicut Gloſſ. * dicit Roman. 8. Qui
Ro.8.lec. timore aliquid facit, etſi bonum ſit quod facit, non
3. co.3. tamen bene facit. Ergo timor ſeruilis non eſt bonus.
* *eſt Aug.* ¶ 2. Præterea, Illud quod ex radice peccati ori-
Ench. ca. tur, non eſt bonum. Sed timor ſeruilis oritur ex ra-
121.to.3. dice peccati : quia ſuper illud Iob. 3. Quare non in
† *lib.* 4. vulua mortuus ſum? dicit Gregor. † Cum ex peccato
mor.c.28. præſens pœna metuitur, & amiſſa Dei facies non ama-
circ.prin. tur, timor ex tumore eſt, non ex humilitate. Ergo timor ſeruilis eſt malus.

¶ 3. Præterea, Sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori caſto videtur opponi timor ſeruilis. Sed amor mercenarius ſemper eſt malus. Ergo & timor ſeruilis.

SED contra, Nullum malum eſt à Spiritu ſancto. Sed timor ſeruilis eſt à Spiritu ſancto : quia ſuper illud Roman. 8. Non accepiſtis Spiritum ſeruitutis, &c.
gl.ord.ib. dicit Gloſſ. * Vnus ſpiritus eſt qui facit duos timores, ſcilicet ſeruilem & caſtum. Ergo timor ſeruilis non eſt malus.

RESPONDEO dicendum, quod timor ſeruilis ex parte ſeruilitatis habet, quod ſit malus : ſeruitus enim libertati opponitur. Vnde cum liber ſit, qui cauſa
c.2. to.3. ſui eſt, vt dicitur in 1. Metaphyſ. * ſeruus eſt qui non cauſa ſui operatur, ſed quaſi ab extrinſeco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quaſi ex ſeipſo operatur, quia ex propria inclinatione mouetur

Digitized by Google

ad operandum. Et ideo contra rationem ſeruilitatis eſt, quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor ſeruilis, in quantum ſeruilis eſt, charitati contrariatur. Si ergo ſeruilitas eſſet de ratione timoris ſeruilis, oporteret quod timor ſeruilis ſimpliciter eſſet malus: ſicut adulterium ſimpliciter eſt malum, quia id, ex quo contrariatur charitati, pertinet ad adulterij ſpeciem. Sed prædicta ſeruilitas non pertinet ad ſpeciem timoris ſeruilis, ſicut nec informitas ad ſpeciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus, ex obiecto accipitur. Obiectum autem timoris ſeruilis eſt pœna, cui accidit quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis vltimus; & per conſequens pœna timeatur tanquam principale malum: quod contingit in non habente charitatem. Vel quod ordinetur in Deum, ſicut in finem; & per conſequens pœna non timeatur tanquam principale malum: quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur ſpecies habitus per hoc, quod eius obiectum vel finis ordinatur ad vlteriorem finem. Et ideo timor ſeruilis, ſecundum ſuam ſubſtantiam bonus eſt, ſed ſeruilitas eius eſt mala.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Aug. intelligendum eſt de eo, qui facit aliquid timore ſeruili, in quantum eſt ſeruilis, vt ſcilicet non amet iuſtitiam, ſed ſolum pænam timeat.

Ad ſecundum dicendum, quod timor ſeruilis, ſecundum ſuam ſubſtantiam non oritur ex tumore, ſed eius ſeruilitas ex tumore naſcitur in quantum ſcilicet homo affectum ſuum non vult ſubiicere iugo iuſtitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quod amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia, quod ſecundum ſe charitati contrariatur: & ideo amor mercenarius ſemper eſt malus. Sed timor ſeruilis ſecundum ſuam ſubſtantiam non importat niſi timorem pœnæ, ſiue timeatur vt principale malum, ſiue non timeatur vt principale malum.

Art. 5. *Vtrum timor ſeruilis ſit idem in ſubſtantia cum timore filiali?* 98

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod timor ſeruilis ſit idem in ſubſtantia cum timore filiali. Ita enim videtur ſe habere timor filialis ad ſeruilem, ſicut fides formata ad informem, quorum vnum eſt cum peccato mortali, aliud vero non. Sed eadem ſecundum ſubſtantiam eſt fides formata & informis. Ergo & idem eſt ſecundum ſubſtantiam timor ſeruilis & filialis.

3. d. 34 q. 2. ar. 3. q. 1. & Ro. 8. lec. 3. co. 2.

¶ 2. Præterea, Habitus diuerſificantur ſecundum obiecta. Sed idem eſt obiectum timoris ſeruilis & filialis: quia vtroque timore timetur Deus. Ergo & idem eſt ſecundum ſubſtantiam timor ſeruilis & timor filialis.

¶ 3. Præterea, Sicut homo ſperat frui Deo, & etiam ab eo beneficia obtinere: ita etiam timet ſeparari à Deo, & pœnas ab eo pati. Sed eadem eſt ſpes, qua ſperamus frui Deo, & qua ſperamus alia beneficia obtinere ab eo, vt dictum eſt *. Ergo etiam idem eſt timor filialis, quo timemus ſeparationem à Deo; & timor ſeruilis, quo timemus ab eo puniri.

q. 17. a. 2.

SED contra eſt, quod Aug. ſuper 1. Can. Ioan. * dicit, duos eſſe timores, vnum ſeruilem, & alium filialem vel caſtum.

tract. 9. in Can. Ioan. cir. med. 10. 9

RESPONDEO dicendum, quod proprium obiectum timoris eſt malum: & quia actus & habitus diſtinguuntur ſecundum obiecta, vt ex ſupradictis patet *: neceſſe eſt, quod ſecundum diuerſitatem malorum, & timores ſpecie differant. Differunt autem ſpecie malum pœnæ, quod refugit timor ſeruilis; & malum culpæ, quod refugit timor filialis, vt ex ſupradictis patet *. Vnde manifeſtum eſt, quod timor ſeruilis & filialis non ſunt idem ſecundum ſubſtantiam, ſed differunt ſpecie.

1. 2. q. 54. ar. 2.

ar. 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod fides formata & informis non differunt ſecundum obiectum: vtraque enim fides & credit Deo, & credit Deum. Sed differunt ſolum per aliquod extrinſecum, ſcilicet ſecundum præſentiam & abſentiam charitatis: & ideo non differunt ſecundum ſubſtantiam. Sed timor ſeruilis & filialis differunt ſecundum obiecta: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod timor ſeruilis & timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor ſeruilis reſpicit Deum, ſicut principium inflictiuum pœnarum. Timor autem filialis reſpicit Deum, non ſicut principium actiuum culpæ, ſed potius ſicut terminum, à quo refugit ſeparari per culpam. Et ideo ex hoc obiecto, quod eſt Deus, non conſequitur identitas ſpeciei: quia etiam motus naturales ſecundum habitudinem diuerſam, ad aliquem terminum ſpecie diuerſificantur. Non enim idem eſt motus ſpecie, qui eſt ab albedine, & qui eſt ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quod ſpes reſpicit Deum ſicut principium, tam reſpectu fruitionis diuinæ, quam reſpectu cuiuſcumque alterius beneficij. Non

autem

Digitized by Google

autem eſt ſic de timore. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

Art. 6. Vtrum timor ſeruilis remaneat cum charitate? 99

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod timor ſeruilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Aug. * ſuper 1. Can. Ioan. quod cum cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparauit locum.

3. d. 34. q. 2. ar. 3. q. 1. cor. & ver. q. 3. 14. ar. 7. ad 2.

¶ 2. Præterea, Charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis, vt dicitur Rom. 5. Sed vbi Spiritus Domini, ibi libertas: vt dicitur 2. ad Cor. 3. Cum ergo libertas excludat ſeruitutem, videtur quod timor ſeruilis expellatur charitate adueniente,

** tract. 9. in Can. Ioã. inter prin. & med. to. 9*

¶ 3. Præterea, Timor ſeruilis ex amore ſui cauſatur, in quantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem ſui: facit enim contemnere ſeipſum, vt patet per auctoritatem Aug. 14. de ciu. Dei *, quod amor Dei vſque ad contemptum ſui facit ciuitatem Dei. Ergo videtur quod veniente charitate timor ſeruilis tollatur.

c. vlt. in pri. to. 5.

SED contra eſt, quod timor ſeruilis eſt donum Spiritus ſancti, vt ſupra dictum eſt *. Sed dona Spiritus ſancti non tolluntur adueniente charitate, per quam Spiritus ſanctus in nobis habitat. Ergo adueniente charitate non tollitur timor ſeruilis.

ar. 4. huius q.

RESPONDEO dicendum, quod timor ſeruilis ex amore ſui cauſatur: quia eſt timor pœnæ, quæ eſt detrimentum proprij boni. Vnde hoc modo timor pœnæ poteſt ſtare cum charitate, ſicut & amor ſui. Eiuſdem enim rationis eſt, quod homo cupiat bonum ſuum, & quod timeat eo priuari. Amor autem ſui tripliciter ſe poteſt habere ad charitatem. Vno enim modo contrariatur charitati, ſecundum quod aliquis in amore proprij boni finem conſtituit. Alio vero modo, in charitate includitur, ſecundum quod homo ſe propter Deum, & in Deo diligit. Tertio modo, à charitate quidem diſtinguitur, ſed charitati non contrariatur: puta cum aliquis diligit ſe ipſum, ſecundum rationem proprij boni: ita tamen quod in hoc proprio bono non conſtituat finem. Sicut etiam & ad proximum poteſt eſſe aliqua alia ſpecialis dilectio præter dilectionem charitatis, quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, conſanguinitatis, vel alicuius alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis ſit ad charitatem. Sic ergo & timor pœnæ includitur vno modo in charitate. Nam ſeparari à Deo eſt quædam pœna, quam charitas maximè refugit. Vnde hoc pertinet ad timorem caſtum.

Digitized by Google

Alio autem modo, contrariatur charitati, ſecundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono ſuo nanaturali, ſicut principale malum contrarium bono, quod diligitur vt finis: & ſic timor pœnæ non eſt cum charitate. Alio modo, timor pœnæ diſtinguitur quidem ſecundum ſubſtantiam à timore caſto: quia ſcilicet homo timet malum pœnale, non ratione ſeparationis à Deo, ſed in quantum eſt nociuum proprij boni; nec tamen in illo bono conſtituitur eius finis: vnde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor pœnæ poteſt eſſe cum charitate. Sed iſte timor pœnæ non dicitur eſſe ſeruilis, niſi quando pœna formidatur ſicut principale malum, vt
ar. 2. huius q. ad 4. arg. & ar. 4. ex dictis patet*. Et ideo timor, in quantum ſeruilis, non manet cum charitate. Sed ſubſtantia timoris ſeruilis cum charitate manere poteſt, ſicut amor ſui manere poteſt cum charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. ibi loquitur de timore, in quantum ſeruilis eſt.

Et ſic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

100 Art. 7. *Vtrum timor ſit initium ſapientiæ?*

q. 45. a. 6. ad 3. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod timor non ſit initium ſapientiæ. Initium enim eſt aliquid rei. Sed timor non eſt aliquid ſapientiæ: quia timor eſt in vi appetitiua, ſapientia autem eſt in vi intellectiua. Ergo videtur quod timor non ſit initium ſapientiæ.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt principium ſuiipſius. Sed timor Dei ipſe eſt ſapientia: vt dicitur Iob 28. Ergo videtur quod timor Dei non ſit initium ſapientiæ.

¶ 3. Præterea, Principio non eſt aliquid prius. Sed fides præcedit timorem. Ergo videtur quod timor non ſit initium ſapientiæ.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 110. Initium ſapientiæ, timor Domini.

RESPONDEO dicendum, quod initium ſapientiæ poteſt aliquid dici dupliciter. Vno modo, quia eſt initium ipſius ſapientiæ, quantum ad eius eſſentiam. Alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis ſecundum eius eſſentiam ſunt principia, ex quibus procedit ars: initium autem artis ſecundum eius effectum eſt, vnde incipit ars operari. Sicut ſi dicamus, quod principium artis ædificatiuæ eſt fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cum au-
q. 45. a. 1. tem ſapientia ſit cognitio diuinorum, vt infra* dicetur, aliter conſideratur à nobis, & aliter à Philoſophis. Quia enim vita noſtra ad diuinam fruitionem ordinatur, & dirigitur ſecundum quamdam participationem

Digitized by Google

pationem diuinæ naturæ, quæ eſt per gratiam: ſapientia ſecundum nos non ſolum conſideratur, vt eſt cognoſcitiua Dei, ſicut apud Philoſophos, ſed etiam vt eſt directiua humanæ vitæ, quæ non ſolum dirigitur ſecundum rationes humanas, ſed etiam ſecundum rationes diuinas, vt patet per Aug. 12. de Trin. * Sic ergo initium ſapientiæ ſecundum eius eſſentiam ſunt prima principia ſapientiæ, quæ ſunt articuli fidei. Et ſecundum hoc fides dicitur ſapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium ſapientiæ eſt, vnde ſapientia incipit operari: & hoc modo timor eſt initium ſapientiæ, aliter tamen timor ſeruilis, & aliter timor filialis. Timor enim ſeruilis eſt ſicut principium extra diſponens ad ſapientiam, in quantum aliquis timore pœnæ diſcedit à peccato, & habilitatur per hoc ad ſapientiæ effectum: ſecundum illud Eccl. 1. Timor Domini expellit peccatum. Timor autem caſtus vel filialis eſt initium ſapientiæ, ſicut primus ſapientiæ effectus. Cum enim ad ſapientiam pertineat, quod humana vita reguletur ſecundum rationes diuinas, hinc oportet ſumere principium, vt homo Deum revereatur, & ſe ei ſubiiciat. Sic enim conſequenter in omnibus ſecundum Deum regulabitur.

cap. 14. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa oſtendit, quod timor non eſt principium ſapientiæ, quantum ad eſſentiam ſapientiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per ſapientiam Dei regulatam, ſicut radix ad arborem. Vnde dicitur Eccleſ. 1. Radix ſapientiæ eſt timere Dominum: rami enim illius longæui. Et ideo ſicut radix virtute dicitur eſſe tota arbor, ita timor Dei dicitur eſſe ſapientia.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt *, alio modo fides eſt principium ſapientiæ, & alio modo timor. Vnde dicitur Eccl. 25. Timor Dei initium dilectionis eius: fides autem initium agglutinandi eſt ei.

in corp. art.

Art. 8. *Vtrum timor initialis differat ſecundum ſubſtantiam à timore filiali?* 101

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod timor initialis differat ſecundum ſubſtantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione cauſatur. Sed timor initialis eſt principium dilectionis, ſecundum illud Eccleſ. 25. Timor Domini initium dilectionis eſt. Ergo timor initialis eſt alius à filiali.

2. d. 34. q. 1. ar. 3. q. 7 Et Ro. 8. lec. 3. co. 2.

¶ 2. Præterea, Timor initialis timet pœnam, quæ eſt obiectum ſeruilis timoris: & ſic videtur quod timori initialis ſit idem cum ſeruili. Sed timor ſeruilis

eſt

eſt alius à filiali. Ergo etiam timor initialis eſt alius ſecundum ſubſtantiam à filiali.

¶ 3. Præterea, Medium differt eadem ratione ab vtroque extremorum. Sed timor initialis eſt medium inter timorem ſeruilem, & timorem filialem. Ergo differt & à filiali & à ſeruili.

SED contra eſt, quod perfectum & imperfectum non diuerſificant ſubſtantiam rei. Sed timor initialis, & filialis differunt ſecundum perfectionem & imperfectionem charitatis, vt patet per Auguſt. * ſuper prima Can. Ioan. Ergo timor initialis non differt ſecundum ſubſtantiam à filiali.

trac. 9. in Can. Ioa. paulo ante med. & deinceps, t. 9.

RESPONDEO dicendum, quod timor initialis dicitur ex eo, quod eſt initium. Sed cum & timor ſeruilis & timor filialis ſint aliquo modo initium ſapientiæ, vterque poteſt aliquo modo initialis dici. Sed ſic non accipitur initialis, ſecundum quod diſtinguitur à timore ſeruili & filiali: ſed accipitur, ſecundum quod competit ſtatui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor per inchoationem charitatis. Non tamen ineſt eis timor filialis perfecte: quia nondum peruenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo ſe habet ad filialem, ſicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta & imperfecta non differunt ſecundum eſſentiam, ſed ſolum ſecundum ſtatum. Et ideo dicendum eſt, quod etiam timor initialis, prout hic ſumitur, non differt ſecundum eſſentiam à timore filiali.

Ad primum ergo dicendum, quod timor, qui eſt initium dilectionis, eſt timor ſeruilis, qui introducit charitatem: ſicut ſeta introducit linum, vt Aug. * dicit. Vel ſi hoc referatur ad timorem initialem, dicitur eſſe dilectionis initium, non abſolute, ſed quantum ad ſtatum charitatis perfectæ.

tract. 9. in Can. Ioa. inter prin. & med. to. 9

Ad ſecundum dicendum, quod timor initialis non timet pœnam, ſicut proprium obiectum: ſed in quantum habet aliquid de timore ſeruili adiunctum, qui ſecundum ſubſtantiam manet quidem cum charitate, ſeruilitate remota. Sed actus eius manet quidem cum charitate imperfecta, in eo qui non ſolum mouetur ad bene agendum ex amore iuſtitiæ, ſed etiam ex timore pœnæ, Sed iſte actus ceſſat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ foras mittit timorem habentem pœnam, vt dicitur 1. Ioan. 4.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis eſt medium inter timorem ſeruilem & filialem, non ſicut inter ea quæ ſunt vnius generis, ſed ſicut imperfectum eſt medium inter ens perfectum & non ens, vt dicitur

in

in 2. Metaph. * Quod tamen eſt idem ſecundum ſubſtantiam, cum ente perfecto; differt autem totaliter à non ente. *te.7.to.3.*

Art. 9. *Vtrum timor ſit donum Spiritus ſancti?* 102

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod timor non ſit donum Spiritus ſancti. Nullum enim donum Spiritus ſancti opponitur virtuti, quæ etiam eſt à Spiritu ſancto: alioquin Spiritus ſanctus eſſet ſibi contrarius. Sed timor opponitur ſpei, quæ eſt virtus. Ergo timor non eſt donum Spiritus ſancti. *3.d.43. q.2.ar.1. q.3.& a. 2 q.1. Et Ro.8.le 3 co.2.*

¶ 2. Præterea, Virtutis theologicæ proprium eſt, quod Deum habeat pro obiecto. Sed timor habet Deum pro obiecto, in quantum Deus timetur. Ergo timor non eſt donum, ſed virtus theologica.

¶ 3. Præterea, Timor ex amore conſequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor eſt virtus theologica quaſi ad idem pertinens.

¶ 4. Præterea, Greg. * dicit 2. Moral. quod timor datur contra ſuperbiam. Sed ſuperbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor ſub virtute comprehenditur. *c.36. parum ante med.*

¶ 5. Præterea, Dona ſunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adiutorium virtutum, vt Greg. * dicit ſecundo moralium. Sed ſpes eſt perfectior timore: quia ſpes reſpicit bonum, timor malum. Cum ergo ſpes ſit virtus, non debet dici quod timor ſit donum. * *c.36.*

SED contra eſt, quod Iſa. 11. timor Domini enumeratur inter ſeptem dona Spiritus ſancti.

RESPONDEO dicendum, quod multiplex eſt timor, vt ſupra † dictum eſt. Timor autem humanus, vt dicit Auguſt. in lib. * de Gratia & libr. arb. non eſt Donum Dei, hoc enim timore Petrus negauit Chriſtum: ſed ille timor, de quo dictum † eſt, Illum timete, qui poteſt animam & corpus mittere in gehennam. Similiter etiam timor ſeruilis non eſt numerandus inter ſeptem dona Spiritus ſancti, licet ſit à Spiritu ſancto: quia vt Aug. dicit in lib. * de natura & gratia, poteſt habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus ſancti non poſſunt eſſe cum voluntate peccandi; quia non ſunt ſine charitate, vt dictum* eſt. Vnde relinquitur, quod timor Dei, qui numeratur inter ſeptem dona Spiritus ſancti, eſt timor filialis, ſiue caſtus. Dictum † eſt enim ſupra, quod dona Spiritus ſancti ſunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles à Spiritu ſancto: ſicut virtutibus moralibus potentiæ appetitiuæ redduntur bene mobiles à ratione. Adhoc autem, quod aliquid ſit bene mobile ab aliquo mouente, primo requiritur, *ar.2. huius q. * c.18. declin. ad fin. to.7. † Mat.10 * c.57. ant. me. to.7. 1.2.q.78. ar.5. † 1.2.q. 63. art.1. & 2.*

quiritur, vt ſit ei ſubiectum, non repugnans : quia ex repugnantia mobilis ad mouens impeditur motus. Hoc autem facit timor filialis vel caſtus, in quantum per ipſum, Deum reueremur, & refugimus nos ipſi ſubducere. Et ideo timor filialis quaſi primum locum tenet aſcendendo, inter dona Spiritus ſancti : vltimum autem deſcendendo : ſicut Auguſt. * dicit in libro de ſermone Domini in monte.

li. 1. c. 9. ante me. tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis non contrariatur virtuti ſpei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod ſperamus obtinere per auxilium diuinum. Sed timemus ab hoc auxilio nos ſubtrahere. Et ideo timor filialis & ſpes ſibiinuicem cohærent, & ſe inuicem perficiunt.

Ad ſecundum dicendum, quod proprium & principale obiectum timoris eſt malum, quod quis refugit: & per hunc modum Deus non poteſt eſſe obiectum timoris, ſicut ſupra dictum * eſt. Eſt autem per hunc modum obiectum ſpei & aliarum virtutum theologicarum : quia per virtutem ſpei non ſolum innitimur diuino auxilio ad adipiſcendum quæcumque alia bona, ſed principaliter ad adipiſcendum ipſum Deum tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ar. 1. huius q.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc, quod amor eſt principium timoris, non ſequitur quod timor Dei non ſit habitus diſtinctus à charitate, quæ eſt amor Dei : quia amor eſt principium omnium affectionum, & tamen diuerſis habitibus perficimur circa diuerſas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis, quam timor: quia amor reſpicit bonum ad quod principaliter virtus ordinatur ſecundum propriam rationem, vt ex ſupradictis * patet. Et propter hoc etiam ſpes ponitur virtus. Timor autem principaliter reſpicit malum, cuius fugam importat; vnde eſt aliquid minus virtute theologica.

1. 2. q. 55. ar. 3.

Ad quartum dicendum, quod ſicut dicitur Eccleſ. 10. Initium ſuperbiæ hominis, apoſtatare à Deo : hoc eſt, nolle ſubdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reueretur. Et ſic timor excludit principium ſuperbiæ, propter quod datur contra ſuberbiam. Nec tamen ſequitur, quod ſit idem cum virtute humilitatis, ſed quod ſit principium eius. Dona enim Spiritus ſancti ſunt principia virtutum intellectualium, & moralium, vt ſupra dictum eſt *. Sed virtutes theologicæ ſunt principia donorum, vt ſupra † habitum eſt. Vnde patet reſponſio Ad quintum.

** 1. 2. q. 68. a. 5. & 8.*
† 1. 2. q. 86. a. 4. ad 3.

Art.

Digitized by Google

Art. 10. *Vtrum creſcente charitate, diminuatur timor?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod creſcente charitate, diminuatur timor. Dicit enim Auguſt. ſuper primam Can. Ioan. * Quantum charitas creſcit, tantum timor decreſcit. *3. d. 34. q. 2. ar. 3. q. 3. & Pſal. 18. co. 10.*

¶ 2. Præterea, Creſcente ſpe, diminuitur timor. Sed creſcente charitate, creſcit ſpes, vt ſupra habitum eſt †. Ergo creſcente charitate, diminuitur timor. ** tract. 9. inter pr. & med. tom. 9.*

¶ 3. Præterea, Amor importat vnionem, timor autem ſeparationem. Sed creſcente vnione, diminuitur ſeparatio. Ergo creſcente amore charitatis, diminuitur timor. *† q. 17. art. 8.*

SED contra eſt, quod dicit Auguſt.* in lib. 83. qq. quod Dei timor non ſolum inchoat, ſed etiam perficit ſapientiam, quæ ſumme diligit Deum & proximum tamquam ſeipſum. ** q. 36 in fine illius tom. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt timor Dei, ſicut dictum eſt *: vnus quidem filialis, quo quis timet offenſam patris, vel ſeparationem ab ipſo: alius autem ſeruilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis neceſſe eſt quod creſcat creſcente charitate, ſicut effectus creſcit creſcente cauſa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere, & ab eo ſeparari. Sed timor ſeruilis quantum ad ſeruilitatem, totaliter tollitur charitate adueniente: remanet tamen ſecundum ſubſtantiam timor pœnæ, vt dictum eſt *. Et iſte timor diminuitur, charitate creſcente: maximè quantum ad actum: quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primo quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna. Secundo, quia firmius inhærens magis confidit de præmio, & per conſequens minus timet de pœna. **art 4. huius quæſt.* **art 6. huius quæſt.*

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur de timore pœnæ.

Ad ſecundum dicendum, quod timor pœnæ eſt qui diminuitur creſcente ſpe. Sed ea creſcente, creſcit timor filialis: quia quanto aliquis certius expectat alicuius boni conſecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo ſeparari.

Ad tertium dicendum, quod timor filialis non importat ſeparationem, ſed magis ſubiectionem ad ipſum: ſeparationem autem refugit à ſubiectione ipſius. Sed quodammodo ſeparationem importat per hoc quod non præſumit ſe ei adæquare, ſed ei ſe ſubiicit. Quæ etiam ſeparatio inuenitur in charitate, in quan

Digitized by Google

quantum diligit Deum ſupra ſe & ſupra omnia. Vnde amor charitatis augmentatus reuerentiam timoris non minuit,ſed auget.

104 Art. 11. *Vtrum timor remaneat in patria?*

*1.2.q.68. art.6. Et 3.d.34. q.1.ar.3. et d.35. q.2.ar.2. q.3. & ar.4. q.3. *ar.2.& 5.huius q.& 1.2. q.42.a.1.*

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur,quod timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prouerb.1. Abundantia perfruetur, timore malorum ſublato. Quod intelligitur de homine iam ſapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor eſt alicuius mali: quia malum eſt obiectum timoris, vt ſupra dictum eſt *. Ergo nullus timor erit in patria.

¶ 2. Præterea, Homines in patria erunt Deo conformes: ſecundum illud 1.Ioan.3. Cum apparuerit, ſimiles ei erimus. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

¶ 3. Præterea, Spes eſt perfectior, quam timor: quia ſpes eſt reſpectu boni, timor reſpectu mali. Sed ſpes non erit in patria.Ergo nec timor erit in patria.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſalm.18. Timor Domini ſanctus permanet in ſeculum.

RESPONDEO dicendum, quod timor ſeruilis, ſiue timor pœnæ nullo modo erit in patria. Excluditur enim talis timor per ſecuritatem æternæ beatitudinis, quæ eſt de ipſius beatitudinis ratione: ſicut ſupra dictum eſt *. Timor autem filialis ſicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur. Vnde non habebit in patria eumdem actum omnino, quem habet modo. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod proprium obiectum timoris eſt malum poſsibile, ſicut proprium obiectum ſpei eſt bonum poſsibile.Et cum motus timoris ſit quaſi fugę, importat timor fugam mali ardui poſsibilis: parua enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum vniuſcuiuſque eſt, vt in ſuo ordine conſiſtat: ita malum vniuſcuiuſque eſt, vt ſuum ordinem deſerat. Ordo autem creaturæ rationalis eſt, vt ſit ſub Deo & ſupra cæteras creaturas. Vnde ſicut malum creaturæ rationalis eſt, vt ſubdat ſe creaturæ inferiori per amorem: ita etiam malum eius eſt, ſi non Deo ſe ſubiiciat,ſed in ipſum præſumptuoſe inſiliat, vel contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali ſecundum ſuam naturam conſideratæ poſsibile eſt,propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem. Sed in beatis ſit non poſsibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo huius mali,quod eſt Deo non ſubiici, vt poſsibilis naturæ, impoſsibilis autem beatitudinis, erit

**q.18.art. 3.& 1.2. q.5.ar.4.*

Digitized by Google

erit in patria. In via autem eſt fuga huius mali, vt omnino poſsibilis. Et ideo Gregor. dicit 17. Moral. * exponens illud Iob 26. Columnæ cœli contremiſcunt & pauent ad nutum eius. Ipſæ, inquit, virtutes cœleſtium, quæ hunc ſine ceſſatione conſpiciunt, in ipſa contemplatione contremiſcunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis ſit, non timoris eſt, ſed admirationis: quia ſcilicet admirantur Deum, vt ſupra ſe exiſtentem, & eis incomprehenſibilem. Aug. etiam 14. de ciuit. Dei *, hoc modo ponit timorem in patria, quamuis hoc ſub dubio derelinquat. Timor, inquit, ille caſtus permanens in ſeculum ſeculi: ſi erit in futuro ſeculo, non erit timor exterrens à malo, quod accidere poteſt; ſed tenens in bono, quod amitti non poteſt. Vbi enim boni adepti amor immutabilis eſt, profectò, ſi dici poteſt, mali cauendi timor ſecurus eſt. Timoris quippe caſti nomine ea voluntas ſignificata eſt, qua nos neceſſe erit nolle peccare: & non ſollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, ſed tranquillitate charitatis cauere peccatum. Aut ſi nullius omnino generis timor ibi eſſe poterit, ita fortaſſe timor in ſeculum ſeculi dictus eſt permanens: quia id permanebit quo timor ipſe perducit.

c. 15. circa prin.

c. 9. inter med. & fin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor ſollicitudinem habens, de malo præcauens: non autem timor ſecurus, vt Auguſt. dicit *.

lib. 14. de ciu. Dei, cap. 9. à medio, tom. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut dicit Dionyſ. 9. cap. de diuin. nomin. † Eadem & ſimilia ſunt Deo, & diſsimilia. Hæc quidem ſecundum contingentem non imitabilis imitationem: id eſt, in quantum ſecundum ſuum poſſe imitantur Deum, qui non eſt perfectè imitabilis. Hæc autem ſecundum quod hic cauſata minus habent, à cauſa infinitis menſuris & incomparabilibus deficientia. Vnde non oportet, quod ſi Deo non conuenit timor, quia non habet ſuperiorem, cui ſubiiciatur, quod propter hoc non conueniat beatis, quorum beatitudo conſiſtit in perfecta ſubiectione ad Deum.

† cap. 9. à medio illius.

Ad tertium dicendum, quod ſpes importat quemdam defectum, ſcilicet futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per eius præſentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturæ, ſecundum quod in infinitum diſtat à Deo. Quod etiam in patria remanebit: & ideo timor non euacuabitur totaliter.

Art. 12.

105 Art. 12. *Vtrum paupertas ſpiritus ſit beatitudo reſpondens dono timoris?*

inf.q.121. AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod
a.2.:0.& paupertas ſpiritus non ſit beatitudo reſpondens
3.d.34.q. dono timoris. Timor enim eſt initium ſpiritualis vitæ,
5.ar.4.& vt ex dictis patet *. Sed paupertas pertinet ad perfe-
6.cor. ctionem vitæ ſpiritualis, ſecundum illud Matth. 19. Si
** art 7.* vis perfectus eſſe, vade & vende omnia quæ habes, &
huius q. da pauperibus. Ergo paupertas ſpiritus non reſpondet dono timoris.

¶ 2. Præterea, In Pſalm. 118. dicitur, Confige timore tuo carnes meas. Ex quo videtur, quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repreſſionem carnis maximè videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis reſpondet dono timoris, quam beatitudo paupertatis.

¶ 3. Præterea, Donum timoris reſpondet virtuti
a.9.ad 1. ſpei, ſicut dictum * eſt. Sed ſpei maximè videtur reſpondere beatitudo vltima, quæ eſt, Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur: quia, vt dicitur Rom. 5. Gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei. Ergo beatitudo illa magis reſpondet dono timoris, quam paupertas ſpiritus.

1.2.q.70. ¶ 4. Præterea, Supra dictum eſt *, quod beatitu-
art.3. dinibus reſpondent fructus. Sed nihil in fructibus inuenitur reſpondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei reſpondet.

lib.1.c.9. SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib.* de ſer-
ant.med. mone Domini in monte, Timor Dei congruit humili-
tom.4. bus, de quibus dicitur, Beati pauperes ſpiritu.

RESPONDEO dicendum, quod timori propriè reſpondet paupertas ſpiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reuerentiam exhibere, & ei ſubditum eſſe, id quod ex huiuſmodi ſubiectione conſequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem, quod aliquis Deo ſe ſubiicit, deſinit quærere in ſeipſo vel in aliquo alio magnificari, niſi in Deo: Hoc enim repugnaret perfectæ ſubiectioni ad Deum. Vnde in Pſalm. 19. Hi in curribus & hi in equis. nos autem in nomine Dei noſtri inuocabimus. Et ideo ex hoc, quod aliquis perfectè timet Deum, conſequens eſt quod non quærat magnificari in ſeipſo per ſuperbiam: neque etiam quærat magnificari in
** lib.1.c.* exterioribus bonis, ſcilicet honoribus, & diuitiis:
2.à med. quorum vtrumque pertinet ad paupertatem ſpiritus,
& cap.9. ſecundum quod paupertas ſpiritus intelligi poteſt, vel
paulo à exinanitio inflati & ſuperbi ſpiritus, vt * Auguſt.
princ.t.4. exponit: vel etiam obiecto temporalium rerum, quæ

fit

Digitized by Google

ſit ſpiritu, id eſt, propria voluntate per inſtinctum. Spiritus ſancti, vt † Ambr. * & Hieronym. exponunt.

† Amb. li. 5. in Luc. in c. de beatitud. to. 5. * Hieron. in Matt. cir. prin. c. 5. to. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod cum beatitudo ſit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem ſpiritualis vitæ pertinent. In qua quidem fectione principium eſſe videtur, vt tendens ad perfectam ſpiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, ſicut & timor primum locum habet in donis. Non autem conſiſtit perfectio in ipſa temporalium bonorum deſertione, ſed hæc eſt via ad perfectionem. Timor autem filialis, cui reſpondet beatitutido paupertatis, etiam eſt cum perfectione ſapientiæ, vt ſupra † dictum eſt.

a. 7. & q. 10. huius quæſt.

Ad ſecundum dicendum, quod directius opponitur ſubiectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis, vel in ſeipſo, vel in aliis rebus, quam delectatio extranea: quæ tamen opponitur timori ex conſequenti, quia qui Deum reueretur, & ei ſubditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam reſpicit timor, ſicut magnificatio. Et ideo directe beatitudo paupertatis reſpondet timori, beatitudo autem luctus ex conſequenti.

Ad tertium dicendum, quod ſpes importat motum ſecundum habitudinem ad terminum, ad quem tenditur. Sed timor importat magis motum, ſecundum habitudinem receſſus à termino à quo. Et ideo vltima beatitudo, quæ eſt ſpiritualis perfectionis terminus, congrue reſpondet ſpei per modum obiecti vltimi. Sed prima beatitudo, quæ eſt per receſſum à rebus exterioribus impedientibus diuinam ſubiectionem, congrue reſpondet timori.

Ad quartum dicendum, quod in fructibus illa, quæ pertinent ad moderatum vſum vel abſtinentiam à rebus temporalibus, videntur dono timoris conuenire: ſicut modeſtia, & continentia & caſtitas.

QVAESTIO XX.

De deſperatione, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis. Et primo de deſperatione, ſecundo de præſumptione.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum deſperatio ſit peccatum?

¶ Secundo, vtrum poſsit eſſe ſine infidelitate?

¶ Tertio, vtrum ſit maximum peccatorum?

¶ Quarto, vtrum oriatur ex acedia?

Art. 1.

Digitized by Google

106 Art. 1. *Vtrum deſperatio ſit peccatum?*

lib. 1. à ult. circa med. & lib. 2. op 19. c. 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod deſperatio non ſit peccatum. Omne enim peccatum habet conuerſionem ad commutabile bonum cum auerſione ab incommutabili bono: vt per Auguſt.* patet in primo lib. de lib. arbit. Sed deſperatio non habet conuerſionem ad commutabile bonum. Ergo non eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Illud quod oritur ex bona radice, non videtur eſſe peccatum: quia non poteſt arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Matth. 7. Sed deſperatio videtur procedere ex bona radice, ſcilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo deſperatio non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Si deſperatio eſſet peccatum, etiam damnatis eſſet peccatum, quod deſperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, ſed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita deſperatio non eſt peccatum.

SED contra, Illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur eſſe non ſolum peccatum, ſed principium peccatorum. Sed deſperatio eſt huiuſmodi. Dicit enim Apoſtolus de quibuſdam ad Epheſ. 4. Qui deſperantes, ſemetipſos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ & auaritiæ. Ergo deſperatio non ſolum eſt peccatum, ſed aliorum peccatorum principium.

c. 2. to. 5. RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum in 6. Ethic.* illud quod eſt in intellectu affirmatio vel negatio, eſt in appetitu proſecutio & fuga; & quod eſt in intellectu verum vel falſum, eſt in appetitu bonum & malum. Et ideo omnis motus appetitiuus conformiter ſe habens intellectui vero, eſt ſecundum ſe bonus. Omnis autem motus appetitiuus conformiter ſe habens intellectui falſo, eſt ſecundum ſe malus & peccatum. Circa Deum autem vera exiſtimatio intellectus eſt, quod ex ipſo prouenit hominum ſalus, & venia peccatoribus datur: ſecundum illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, ſed vt conuertatur & viuat. Falſa autem opinio eſt, quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad ſe non conuertat per gratiam iuſtificantem. Et ideo ſicut motus ſpei, qui conformiter ſed habet ad exiſtimationem veram, eſt laudabilis & virtuoſus: ita oppoſitus motus deſperationis, qui ſe habet conformiter exiſtimationi falſæ de Deo, eſt vitioſus & peccatum.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicedum, quod in quolibet peccato mortali eſt quodammodo auerſio à bono incommutabili, & conuerſio ad bonum commutabile: ſed aliter & aliter. Nam principaliter conſiſtunt in auerſione à bono incommutabili peccata, quæ opponuntur virtutibus theologicis, vt odium Dei & deſperatio & infidelitas: quia virtutes theologicæ habent Deum pro obiecto. Ex conſequenti autem important conuerſionem ad bonum commutabile, in quantum anima deſerens Deum, conſequenter neceſſe eſt quod ad alia conuertatur. Peccata vero alia principaliter conſiſtunt in conuerſione ad commutabile bonum; ex conſequenti vero in auerſione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit à Deo recedere, ſed carnali delectatione frui, ex quo ſequitur quo à Deo recedat.

Ad ſecundum dicendum, quod ex radice virtutis
poteſt aliquid procedere dupliciter. Vno modo, dire-
cte ex parte ipſius virtutis, ſicut actus procedit ex ha-
bitu. Et hoc modo ex vitioſa radice non poteſt ali-
quod peccatum procedere. Hoc enim ſenſu Auguſt.* *li.2.c.18.*
dicit in lib. de lib. arbit. quod virtute nemo male vti- *& 19.*
tur. Alio modo procedit aliquid ex virtute indirecte, *tom.1.*
ſiue occaſionaliter. Et ſic nihil prohibet aliquod pec-
catum ex aliqua virtute procedere: ſicut interdum ali-
qui de virtutibus ſuperbiunt, ſecundum illud Auguſt.* *in tertia*
Superbia bonis operibus inſidiatur, vt pereant. Et *regula nõ*
hoc modo ex timore Dei vel ex horrore propriorum *multum*
peccatorum contingit deſperatio, in quantum his bo- *procul à*
nis aliquis male vtitur, occaſionem ab eis accipiens *princ.t.1.*
deſperandi.

Ad tertium dicendum, quod damnati non ſunt in ſtatu ſperandi, propter impoſsibilitatem reditus ad beatitudinem: & ideo quod non ſperant, non imputatur eis ad culpam, ſed eſt pars damnationis ipſorum. Sicut etiam in ſtatu viæ, ſi quis deſperaret de eo, quod non eſt natus adipiſci, vel quod non eſt debitum adipiſci, non eſſet peccatum: puta ſi medicus deſperet de curatione alicuius infirmi, vel ſi aliquis deſperet ſe fore diuitias adepturum.

Art. 2. *Vtrum deſperatio ſine infidelitate eſſe poſſit?* 107

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod deſpe- *2.d.34.*
ratio ſine infidelitate eſſe non poſsit. Certitudo *a.3.ad 2.*
enim ſpei à fide deriuatur. Sed manente cauſa, non
tollitur effectus. Ergo non poteſt aliquis certitudinem
ſpei amittere deſperando, niſi fide ſublata.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Præferre culpam propriam bonitati, vel miſericordiæ diuinæ, eſt negare infinitatem diuinæ miſericordiæ vel bonitatis: quod eſt infidelitatis. Sed qui deſperat, culpam ſuam præfert miſericordiæ, vel bonitati diuinæ, ſecundum illud Geneſ. 4. Maior eſt iniquitas mea, quam vt veniam merear. Ergo quicumque deſperat, eſt infidelis.

¶ 3. Præterea, Quicumque incidit in hæreſim damnatam, eſt infidelis. Sed deſperans videtur incidere in hæreſim damnatam, ſcilicet Nouatianorum, qui dicunt peccata non remitti poſt baptiſmum. Ergo videtur quod quicumque deſperat, ſit infidelis.

SED contra eſt, quod remoto poſteriori non remouetur prius. Sed ſpes eſt poſterior fide, vt ſupra dictum eſt *. Ergo remota ſpe, poteſt remanere fides. Non ergo quicumque deſperat, eſt infidelis.

q. 17. a. 7.

RESPONDEO dicendum, quod infidelitas pertinet ad intellectum, deſperatio autem ad vim appetitiuam. Intellectus autem vniuerſalium eſt: ſed vis appetitiua mouetur circa particulares res. Eſt enim motus appetitiuus ab anima ad res, quæ in ſeipſis particulares ſunt. Contingit autem aliquem habentem rectam exiſtimationem in vniuerſali circa motum appetitiuum, non recte ſe habere, corrupta eius æſtimatione in particulari; quia neceſſe eſt quod ab æſtimatione in vniuerſali ad appetitum rei particularis perueniatur, mediante æſtimatione particulari, vt dicitur in 3. de anima *. Sicut ex propoſitione vniuerſali non infertur concluſio particularis, niſi aſſumendo particularem. Et inde eſt, quod aliquis habens rectam fidem in vniuerſali, deficit in motu appetitiuo circa particulare, corrupta particulari eius æſtimatione per habitum, vel per paſsionem. Sicut ille qui fornicatur eligendo fornicationem, vt bonum ſibi vt nunc, habet corruptam æſtimationem in particulari; cum tamen retineat vniuerſalem æſtimationem veram ſecundum fidem, ſcilicet quod fornicatio ſit mortale peccatum. Et ſimiliter aliquis retinendo in vniuerſali veram æſtimationem fidei, quod ſcilicet eſt remiſsio peccatorum in Eccleſia, poteſt tamen pati motum deſperationis, quod ſcilicet ſibi in tali ſtatu exiſtenti non ſit ſperandum de venia, corrupta æſtimatione eius circa particulare. Et per hunc modum poteſt eſſe deſperatio ſine infidelitate, ſicut & alia peccata mortalia.

text. 58. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus tollitur non ſolum ſublata cauſa prima, ſed etiam ſublata

lata cauſa ſecunda. Vnde motus ſpei auferri poteſt non ſolum ſublata vniuerſali exiſtimatione fidei, quæ eſt ſicut cauſa prima certitudinis ſpei; ſed etiam ſublata exiſtimatione particulari, quæ eſt ſicut ſecunda cauſa.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi quis in vniuerſali exiſtimaret miſericordiam Dei non eſſe infinitam, eſſet infidelis. Hoc autem non exiſtimat deſperans: ſed quod ſibi in ſtatu illo, propter aliquam particularem diſpoſitionem, non ſit de diuina miſericordia ſperandum.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium, quod Nouatiani in vniuerſali negant remiſsionem peccatorum fieri in Eccleſia.

Art. 3. *Vtrum deſperatio ſit maximum peccatorum?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod deſperatio non ſit maximum peccatorum. Poteſt enim eſſe deſperatio abſque infidelitate: ſicut dictum eſt *. Sed infidelitas eſt maximum peccatorum, quia ſubruit fundamentum ſpiritualis ædificij. Ergo deſperatio non eſt maximum peccatorum. 108

* *art. præ. & q. 10. art. 3. & q. 14 a. 3.*

¶ 2. Præterea, Maiori bono maius malum opponitur, vt patet per Philoſ. † in 8. Ethic. Sed charitas eſt maior ſpe, vt dicitur 1. Corinth. 13. Ergo odium eſt maius peccatum quam deſperatio.

† *c. 10. circa pr. tom 5.*

¶ 3. Præterea, In peccato deſperationis eſt ſolum inordinata auerſio à Deo. Sed in aliis peccatis eſt non ſolum auerſio inordinata à Deo, ſed etiam inordinata conuerſio. Ergo peccatum deſperationis non eſt grauius, ſed minus aliis.

SED contra, Peccatum inſanabile videtur eſſe grauiſsimum, ſecundum illud Ierem. 30. Inſanabilis fractura tua peſsima plaga tua. Sed peccatum deſperationis eſt inſanabile, ſecundum illud Ier. 15. Plaga mea deſperabilis renuit curari. Ergo deſperatio eſt grauiſſimum peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ſunt ſecundum ſuum genus grauiora peccatis aliis. Cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro obiecto, peccata eis oppoſita important directe & principaliter auerſionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali & grauitas eſt ex hoc, quod auertit à Deo. Si enim poſſet eſſe conuerſio ad bonum commutabile ſine auerſione à Deo, quamuis eſſet inordinata, non eſſet peccatum mortale. Et ideo illud quod primo & per ſe habet auerſionem à Deo

eſt grauiſsimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, deſperatio, & odium Dei: inter quæ odium & infidelitas ſi deſperationi comparentur, inueniuntur ſecundum ſe quidem, id eſt, ſecundum rationem propriæ ſpeciei, grauiora. Infidelitas enim prouenit ex hoc, quod homo ipſam Dei veritatem non credit. Odium vero Dei prouenit ex hoc, quod voluntas hominis ipſi diuinæ bonitati contrariatur. Deſperatio autem ex hoc, quod homo non ſperat ſe bonitatem Dei participare. Ex quo patet, quod infidelitas & odium Dei ſunt contra Deum, ſecundum quod in ſe eſt: deſperatio autem, ſecundum quod eius bonum participatur à nobis. Vnde maius peccatum eſt, ſecundum ſe loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non ſperare conſequi gloriam ab ipſo. Sed ſi comparetur deſperatio ad alia duo peccata ex parte noſtra: ſic deſperatio eſt periculoſior: quia per ſpem reuocamur à malis, & inducimur ad bona proſequenda. Et ideo ſublata ſpe, irrefrænate homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Vnde ſuper illud Prouerb. 24. Si deſperaueris lapſus in die an-
gloſ. ord. ibid. guſtiæ, minuetur fortitudo tua, dicit gloſſ. * Nihil eſt execrabilius deſperatione, quam qui habet, & in generalibus huius vitæ laboribus, & quod peius eſt, in
lib. 2. c. 14 circá princ. fidei certamine conſtantiam perdit. Et Iſidor. † dicit in lib. de ſummo bono, Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ eſt: ſed deſperare, eſt deſcendere in infernum.

Et per hoc patet reſponſio Ad obiecta.

109 Art. 4 Vtrum deſperatio ex acedia oriatur?

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod deſperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diuerſis cauſis. Deſperatio autem futuri ſæculi
cap. 31 á med. procedit ex luxuria: vt dicit * Greg. 31. Moralium. Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, Sicut ſpei opponitur deſperatio, ita gaudio ſpirituali opponitur acedia. Sed gaudium ſpirituale procedit ex ſpe: ſecundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Ergo acedia procedit ex deſperatione, & non è conuerſo.

3. Præterea Contrariorum contrariæ ſunt cauſæ. Sed ſpes, cui opponitur deſperatio, videtur procedere ex conſideratione diuinorum beneficiorum, & maxime ex conſideratione incarnationis. Dicit enim
c. 10. circa prin. tom. 3. Aug. 13. de Trin * Nihil tam neceſſarium fuit ad erigendam ſpem noſtram, quam vt d monſtraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero huius rei

iſto

iſto indicio manifeſtius, quam quod Dei filius naturæ noſtræ dignatus eſt inire conſortium? Ergo deſperatio magis procedit ex negligentia huius conſiderationis quam ex acedia.

SED contra eſt, quod 31. Moral.* Gregor. deſperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia. *c. 31. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, obiectum ſpei eſt bonum arduum, poſsibile adipiſci, vel per ſe, vel per alium. Dupliciter poteſt ergo in aliquo ſpes deficere de beatitudine obtinenda. Vno modo, quia non reputat eam vt bonum arduum: alio modo, quia non reputat eam vt poſsibile adipiſci, vel per ſe vel per alium. Ad hoc autem quod bona ſpiritualia non ſapiant nobis quaſi bona, vel non videantur nobis quaſi magna bona, præcipue perducimur per hoc, quod affectus noſter eſt infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipue ſunt delectationes venereæ. Nam ex affectu harum delectationum contingit, quod homo faſtidit bona ſpiritualia, & non ſperat ea quaſi quædam bona ardua. Et ſecundum hoc deſperatio cauſatur ex luxuria. Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non æſtimet vt poſsibile ſibi adiſpiſci, vel per ſe vel per alium, perducitur ex nimia deiectione: quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod numquam poſsit ad aliquod bonum releuari. Et quia acedia eſt triſtitia quædam deiectiua ſpiritus, ideo per hunc modum deſperatio ex acedia generatur. Hoc autem eſt proprium obiectum ſpei, ſcilicet quod ſit poſſibile. Nam bonum & arduum etiam ad alias paſsiones pertinent. Vnda ſpecialius oritur ex acedia. Poteſt tamen oriri ex luxuria, ratione iam dicta*. *q. 17. a. 1. & 1. 2. q. 40. art. 1. & 2.* *in corp. ar.*

Vnde patet reſponſio Ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſoph. dicit in 2. Rhetoricæ, ſicut ſpes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus exiſtentes efficiuntur maioris ſpei. Et per hunc etiam modum homines in triſtitiis exiſtentes facilius in deſperationem incidunt, ſecundum illud 2. ad Corinth. 2. Ne maiori triſtitia abſorbeatur qui eiuſmodi eſt. Sed tamen quia ſpei obiectum eſt bonum in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, ſed ſolum propter aliquod impedimentum ſuperueniens: ideo directius quidem ex ſpe oritur gaudium, deſperatio autem è conuerſo ex triſtitia.

Ad tertium dicendum, quod ipſa negligentia con-

Digitized by Google

ſiderandi diuina beneficia, ex acedia prouenit. Homo enim affectus aliqua paſsione, præcipue illa cogitat, quæ ad illam pertinent paſsionem. Vnde homo in triſtitiis conſtitutus, non de facili aliqua magna & iucunda cogitat, ſed ſolum triſtia, niſi per magnum conatum ſe auertat à triſtibus:

QVAESTIO XXI.

De præſumptione, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de præſumptione. ET CIRCA hoc quæruntur quatuor:

¶ Primo, quid ſit obiectum præſumptionis, cui innititur.

¶ Secundo, vtrum ſit peccatum?

¶ Tertio, cui opponatur.

¶ Quarto, ex quo vitio oriatur.

110 Art. I. *Vtrum præſumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod præſumptio, quæ eſt peccatum in ſpiritum ſanctum, non innitatur Deo, ſed propriæ virtuti. Quanto enim minor eſt virtus, tanto magis peccat, qui ei nimis innititur. Sed minor eſt virtus humana quam diuina. Ergo grauius peccat qui præſumit de virtute humana, quam qui præſumit de virtute diuina. Sed peccatum in Spiritum ſanctum eſt grauiſsimum. Ergo præſumptio, quæ ponitur ſpecies peccati in Spiritum ſanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam diuinæ.

¶ 2. Præterea, Ex peccato in Spiritum ſanctum alia peccata oriuntur, peccatum enim in Spiritum ſanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præſumptione, qua homo præſumit de ſeipſo, quam ex præſumptione qua homo præſumit de Deo: quia amor ſui eſt principium peccandi, vt patet per Auguſt. 14. de ciuit. * Dei. Ergo videtur quod præſumptio, quæ eſt peccatum in Spiritum ſanctum, maxime innitatur virtuti humanæ.

cap. .. in princ. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Peccatum prouenit ex conuerſione inordinata ad bonum commutabile. Sed præſumptio eſt quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conuerſione ad virtutem humanam, quæ eſt bonum commutabile, quam ex conuerſione ad virtutem diuinam, quæ eſt bonum incommutabile

SED contra eſt, quod ſicut ex deſperatione aliquis contemnit diuinam miſericordiam, cui ſpes innititur: ita ex præſumptione contemnit diuinam iuſtitiam, quæ peccatores punit. Sed ſicut miſericordia eſt in Deo,

Digitized by Google

Deo, ita etiam & iuſtitia eſt in ipſo. Ergo ſicut deſperatio eſt per auerſionem à Deo, ita præſumptio eſt per inordinatam conuerſionem ad ipſum.

RESPONDEO dicendum, quod præſumptio videtur importare quamdam immoderantiam ſpei. Spei autem obiectum eſt bonum arduum, poſsibile. Poſsibile autem eſt aliquid homini dupliciter. Vno modo per propriam virtutem: alio modo non niſi per virtutem diuinam. Circa vtramque autem ſpem per immoderantiam poteſt eſſe præſumptio. Nam circa ſpem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præſumptio ex hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum vt ſibi poſsibile, quod ſuam facultatem excedit: ſecundum quod dicitur Iudith. 6. Præſumentes de ſe humilias. Et talis præſumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiuſmodi ſpe. Circa ſpem autem, qua aliquis inhæret diuinæ potentiæ, poteſt per immoderantiam eſſe præſumptio in hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum, vt poſsibile per virtutem & miſericordiam diuinam, quod poſsibile non eſt. Sicut cum aliquis ſperat ſe veniam obtinere ſine pœnitentia, vel gloriam ſine meritis. Hæc autem præſumptio eſt proprie ſpecies peccati in Spiritum ſanctum: quia ſcilicet per huiuſmodi præſumptionem tollitur vel contemnitur adiutorium Spiritus ſancti, per quod homo reuocatur à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, peccatum quod eſt contra Deum, ſecundum ſuum genus eſt grauius cæteris peccatis. Vnde præſumptio qua quis inordinate innititur Deo, grauius peccatum eſt, quam præſumptio, qua quis innititur propriæ virtuti. Quod enim aliquis innitatur diuinæ virtuti ad conſequendum id quod Deo non conuenit, hoc eſt diminuere diuinam virtutem. Patet autem quod grauius peccat qui diminuit diuinam virtutem, quam qui propriam virtutem ſuperextollit.

* q. 20. a. 1. 2. 3. & 1. 2. q. 73. a. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſa præſumptio, qua quis inordinate præſumit de Deo, amorem ſui includit, quo quis proprium bonum inordinate deſiderat. Quod enim multum deſideramus, æſtimamus nobis de facili per alios poſſe prouenire, etiam ſi non poſsit.

Ad tertium dicendum, quod præſumptio de diuina miſericordia habet conuerſionem ad bonum commutabile, in quantum procedit ex deſiderio inordinato proprij boni: & auerſionem à bono incommu-

Digitized by Google

tabili, in quantum attribuit diuinæ virtuti, quod ei non conuenit. Per hoc enim auertitur homo à virtute diuina.

III Art. 2. *Vtrum præſumptio ſit peccatum?*

3. prol in exp. litt. co. 1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod præſumptio non ſit peccatum. Nullum enim peccatum eſt ratio quod homo exaudiatur à Deo. Sed per præſumptionem aliqui exaudiuntur à Deo. Dicitur enim Iudith. 9. Exaudi me miſeram deprecantem, & de tua miſericordia præſumentem. Ergo præſumptio de diuina miſericordia non eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Præſumptio importat ſuperexceſſum ſpei. Sed in ſpe quæ habetur de Deo, non poteſt eſſe ſuperexceſſus, cum eius potentia & miſericordia ſint infinita. Ergo videtur, quod præſumptio non ſit peccatum.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt peccatum, non excuſat à peccato. Sed præſumptio excuſat à peccato. Dicit enim Magiſter 22. diſtinct. ſecundi libri * Sententiarum, quod Adam minus peccauit, quia ſub ſpe veniæ peccauit: quod videtur ad præſumptionem pertinere. Ergo præſumptio non eſt peccatum. ** S. C.*

SED contra eſt, quod ponitur ſpecies peccati in Spiritum ſanctum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt * circa deſperationem, omnis motus appetitiuus, qui conformiter ſe habet ad intellectum falſum, ſecundum ſe malus eſt & peccatum. Præſumptio autem eſt motus quidam appetitiuus, quia importat quamdam ſpem inordinatam: habet autem ſe conformiter intellectui falſo, ſicut & deſperatio. Sicut enim falſum eſt, quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non conuertat: ita falſum eſt quod in peccato perſeuerantibus veniam concedat, & à bono ceſſantibus opere, gloriam largiatur: cui exiſtimationi conformiter ſe habet præſumptionis motus. Et ideo præſumptio eſt peccatum, minus tamen quam deſperatio: quoniam magis proprium eſt Deo miſereri & parcere, quam punire, propter eius infinitam bonitatem. Illud enim ſecundum ſe Deo conuenit, hoc autem ſecundum noſtra peccata. ** q. præced. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod præſumere ponitur aliquando pro ſperare: quia ipſa ſpes recta, quæ habetur de Deo, præſumptio videtur, ſi menſuretur ſecundum conditionem humanam: non autem eſt præſumptio, ſi attendatur immenſitas diuinæ bonitatis.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod præſumptio non importat ſuperexceſſum ſpei ex hoc, quod aliquis nimis ſperat de Deo: ſed ex hoc quod ſperat de Deo aliquid quod Deo non conuenit. Quod etiam eſt minus ſperare de Deo: quia hoc eſt eius virtutem quodammodo diminuere, vt dictum eſt *. *art. præc. ad 1.*

Ad tertium dicendum, quod peccare cum propoſito perſeuerandi in peccato ſub ſpe veniæ, ad præſumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, ſed auget peccatum. Peccare autem ſub ſpe veniæ quandoque percipiendæ, cum propoſito abſtinendi à peccato, & pœnitendi de peccato, hoc non eſt præſumptionis. Sed hoc peccatum diminuit: quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

Art. 3. *Vtrum præſumptio magis opponatur timori quam ſpei?* 112

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod præſumptio magis opponatur timori, quam ſpei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præſumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere. Dicitur enim Sap. 17. Semper præſumit ſæua perturbata conſcientia. Et ibidem dicitur, quod timor eſt præſumptionis adiutorium. Ergo præſumptio opponitur timori magis quam ſpei.

¶ 2. Præterea, Contraria ſunt quæ maxime diſtant. Sed præſumptio magis diſtat à timore, quam à ſpe: quia præſumptio importat motum ad rem, ſicut & ſpes: timor autem motum à re. Ergo præſumptio magis contrariatur timori, quam ſpei.

¶ 3. Præterea, Præſumptio totaliter excludit timorem, non autem totaliter excludit ſpem, ſed ſolum rectitudinem ſpei. Cum ergo oppoſita ſint, quæ ſe interimunt, videtur quod præſumptio magis opponatur timori, quam ſpei.

SED contra eſt, quod duo inuicem oppoſita vitia contrariantur vni virtuti, ſicut timiditas & audacia fortitudini. Sed peccatum præſumptionis contrariatur peccato deſperationis, quod directe opponitur ſpei. Ergo videtur quod etiam præſumptio directius ſpei opponatur.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſt.* dicit in 4. contra Iulianum, Omnibus virtutibus non ſolum ſunt vitia manifeſta diſtinctione contraria, ſicut prudentiæ temeritas: verum & vitia quodammodo non veritate, ſed quadam ſpecie fallente ſimilia, ſicut prudentiæ aſtutia. Et hoc etiam Philoſophus dicit in 2. Ethic.* Quod virtus maiorem conuenientiam videtur habere cum vno oppoſitorum vitiorum, quam *c. 3. paulo ante med. to. 7.* *c. 8. to. 5.*

cum alio: ſicut temperantia cum inſenſibilitate, & fortitudo cum audacia. Præſumptio ergo manifeſtam oppoſitionem videtur habere ad timorem præcipue ſeruilem, qui reſpicit pœnam ex Dei iuſtitia prouenientem, cuius præſumptio remiſſionem ſperat. Sed ſecundum quamdam falſam ſimilitudinem magis contrariatur ſpei, quia importat quamdam inordinatam ſpem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quæ ſunt vnius generis, quam quæ ſunt generum diuerſorum (nam contraria ſunt in eodem genere) ideo directius præſumptio opponitur ſpei, quam timori. Vtrumque enim reſpicit idem obiectum, cui innititur, ſed ſpes ordinate, præſumptio inordinate.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſpes abuſiue dicitur de malo, proprie autem de bono: ita etiam præſumptio. Et ſecundum hunc modum inordinatio timoris, præſumptio dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod contraria ſunt, quæ maxime diſtant in eodem genere. Præſumptio autem & ſpes important motum eiuſdem generis, qui poteſt eſſe vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præſumptio directius contrariatur ſpei, quam timori. Nam ſpei contrariatur ratione propriæ differentiæ, ſicut inordinatum ordinato: timori autem contrariatur ratione differentiæ ſui generis, ſcilicet motus ſpei.

Ad tertium dicendum, quod præſumptio contrariatur timori contrarietate generis: virtuti autem ſpei contrarietate differentiæ. Ideo præſumptio totaliter excludit timorem etiam ſecundum genus: ſpem autem non excludit niſi ratione differentiæ, excludendo eius ordinationem.

113 Art. 4. *Vtrum præſumptio cauſetur ex inani gloria?*

inſ. q. 132. ar. 5. & 6. Et ma. q. 9. ar. 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod præſumptio non cauſetur ex inani gloria. Præſumptio enim maxime videtur inniti diuinæ miſericordiæ Miſericordia autem reſpicit miſeriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præſumptio non oritur ex inani gloria.

1. 2. q. 37. ar. 2. ¶ 2. Præterea, Præſumptio opponitur deſperationi. Sed deſperatio oritur ex triſtitia, vt dictum eſt *. Cum ergo oppoſitorum oppoſitæ ſint cauſæ, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes ſunt vehementiores.

¶ 3. Præterea, Vitium præſumptionis conſiſtit in hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non

eſt.

eſt poſsibile quaſi impoſsibile. Sed quod aliquis æſtimet poſsibile quod eſt impoſsibile, prouenit ex ignorantia. Ergo præſumptio magis prouenit ex ignorantia, quam ex inani gloria.

SED contra eſt, quod Greg. dicit 31. Moralium *, quod præſumptio nouitatum eſt filia inanis gloriæ. *cap. 31. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, duplex eſt præſumptio. Vna quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans ſcilicet aliquid vt ſibi poſsibile, quod propriam virtutem excedit. Et talis præſumptio manifeſte ex inani gloria drocedit. Ex hoc enim quod aliquis multum deſiderat gloriam, ſequitur quod attentet ad gloriam quamdam ſuper vires ſuas: & huiuſmodi præcipue ſunt noua, quæ maiorem admirationem habent. Et ideo ſignanter Greg. * præſumptionem nouitatum poſuit filiam inanis gloriæ. Alia vero eſt præſumptio, quæ innititur inordinate diuinæ miſericordiæ, vel potentię, per quam ſperat ſe obtinere gloriam ſine meritis, vel veniam ſine pœnitentia. Et talis præſumptio videtur oriri directe ex ſuperbia, ac ſi ipſe tanti ſe æſtimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat, vel à gloria excludat. *art. 1. huius qu.* *l. 31. mor. cap. 31. à med.*

Et per hoc patet reſponſio Ad obiecta.

QVAESTIO XXII.

De praeceptis pertinentibus ad ſpem & timorem, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis pertinentibus ad ſpem & timorem.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, de præceptis pertinentibus ad ſpem.

¶ Secundo, de præceptis pertinentibus ad timorem.

Art. 1. *Vtrum de ſpe debeat dari aliquod præceptum?* 114

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod nullum præceptum ſit dandum pertinens ad virtutem ſpei. Quod enim ſufficienter poteſt fieri per vnum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad ſperandum bonum, ſufficienter homo inducitur ex ipſa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis præceptum. *inf. ar. 2. cor.*

¶ 2. Præterea, Cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes principaliores ſunt tres virtutes theologicæ, ſcilicet ſpes, fides, & charitas. Cum ergo principalia legis præcepta ſint præcepta decalogi, ad quæ omnia

Digitized by Google

1.2.q.100 art.3. alia reducuntur, vt ſupra habitum eſt*: videtur quod ſi de ſpe daretur aliquod præceptum, quod deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu ſpei.

¶ 3. Præterea, Eiuſdem rationis eſt præcipere actum virtutis, & prohibere actum vitij oppoſiti. Sed non inuenitur aliquod præceptum datum, per quod prohibeatur deſperatio, quæ eſt oppoſita ſpei. Ergo videtur quod nec de ſpe conueniat aliquod præceptum dari.

tract. 83. inter me. & ſi. to. 9. SED contra eſt, quod Auguſt. dicit ſuper illud* Ioan. 15. Hoc eſt præceptum meum vt diligatis inuicem, De fide nobis quam multa mandata ſunt, quam multa de ſpe? Ergo de ſpe conuenit aliqua præcepta dari.

RESPONDEO dicendum, quod præceptorum, quæ in ſacra Scriptura inueniuntur, quædam ſunt de ſubſtantia legis, quædam vero ſunt præambula ad legem. Præambula quidem ſunt ad legem illa, quibus non exiſtentibus lex locum habere non poteſt. Huiuſmodi autem ſunt præcepta de actu fidei, & de actu ſpei: quia per actum fidei mens hominis inclinatur, vt recognoſcat actorẽ legis talem, cui ſe ſubdere debeat. Per ſpem vero præmij homo inducitur ad obſeruantiam præceptorum. Præcepta vero de ſubſtantia legis ſunt, quæ homini iam ſubiecto, & ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo huiuſmodi præcepta ſtatim in ipſa legiſlatione proponuntur per modum præceptorum. Spei vero & fidei præcepa non erant proponenda per modum pręceptorum: quia niſi homo iam crederet & ſperaret, fruſtra ei lex proponeretur. Sed ſicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis & commemorationis, vt ſupra dictum eſt*: ita etiam pręceptum ſpei in prima legiſlatione proponendum fuit per modum promiſsionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipſo incitat ad ſpẽ. Vnde omnia promiſſa quę in lege continentur, ſunt ſpei excitatiua. Sed quia lege iam impoſita, pertinet ad ſapiẽtes viros, vt nõ ſolum inducant homines ad obſeruantiam præceptorum, ſed etiam multo magis ad conſeruandum legis fundamentum: ideo poſt primam legiſlationẽ in ſacra Scriptura multipliciter inducuntur homines ad ſperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, & non ſolum per modum promiſsionis, ſicut in lege: ſicut patet in Pſal. 61. Sperate in eo omnes congregationes populi: & in multis alijs ſcripturæ locis.

q.16.a.1.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod natura ſufficienter inclinat ad ſperandum bonum naturæ humanæ proportionatum: ſed ad ſperandum ſupernaturale bonum oportuit hominem induci auctoritate legis diuinæ, partim quidem promiſsis, partim autem admonitionibus vel præceptis. Et tamen ad ea etiam, ad quæ naturalis ratio inclinat, ſicut ſunt actus virtutum moralium, neceſſarium fuit præcepta legis diuinæ dari, propter maiorem firmitatem. Et præcipue quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiſcentias peccati.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta legis decalogi pertinent ad primam legiſlationem. Et ideo inter præcepta decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de ſpe: ſed ſuffecit per aliquas promiſsiones poſitas inducere ad ſpem, vt patet in primo & quarto præcepto.

Ad tertium dicendum, quod in illis, ad quorum obſeruantiam homo tenetur ex ratione debiti, ſufficit præceptum affirmatiuum dari de eo quod faciendum eſt: in quibus prohibitiones eorum quæ ſunt vitanda, intelliguntur: ſicut datur præceptum de honoratione parentum: non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, niſi per hoc quod dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum eſt ad humanam ſalutem, vt ſperet homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum quaſi affirmatiue, in quo intelligeretur prohibitio oppoſiti.

Art. 2. *Vtrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum?* 115

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei eſt de his, quæ ſunt præambula ad legem, cum ſit initium ſapientiæ. Sed ea, quæ ſunt præambula ad legem, non cadunt ſub præceptis legis. Ergo de timore non eſt dandum aliquod præceptum legis.

¶ 2. Præterea, Poſita cauſa ponitur effectus. Sed amor eſt cauſa timoris: omnis enim timor ex aliquo amore procedit, vt dicit * Auguſt. in lib. 83. qq. Ergo poſito præcepto de amore, ſuperfluum fuiſſet præcipere timorem.

q. 33. habetur verb. æquipoll. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Timori aliquo modo opponitur præſumptio. Sed nulla prohibitio inuenitur in lege de præſumptione data. Ergo videtur, quod nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

SED contra eſt, quod dicitur Deut. 10. Et nunc

Iſraël, quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi vt timeas Dominum Deum tuum? Sed illud à nobis requirit, quod nobis præcipit obſeruandum. Ergo ſub præcepto cadit, quod aliquis timeat Deum.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt timor, ſcilicet ſeruilis & filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad obſeruantiam præceptorum legis per ſpem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis obſeruantiam per timorem pœnarum, qui eſt timor ſeruilis. Et ſicut *patet ſecundum prædicta, in ipſa legiſlatione non fuit præceptum dandum de actu ſpei, ſed ad hoc fuerunt homines inducendi per promiſſa; ita nec de timore qui reſpicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, ſed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum: quod fuit factum & in ipſis præceptis decalogi, & poſtmodum conſequenter in ſecundariis legis præceptis. Sed ſicut ſapientes & prophetæ conſequenter intendentes homines ſtabilire in obſeruantia legis, documenta tradiderunt de ſpe per modum admonitionis, vel præcepti: ita etiam & de timore. Sed timor filialis, qui reuerentiam exhibet Deo, eſt quaſi quoddam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium eorum, quæ in Dei obſeruantur reuerentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, ſicut & de dilectione: quia vtrumque eſt præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, & vt ambulet in via Dei, colendo ipſum, & vt diligat ipſum.

ar. 1. præ.

Ad primum ergo dicendum, quod timor filialis eſt quoddam præambulum ad legem, non ſicut extrinſecum aliquid, ſed ſicut principium legis: ſicut etiam dilectio. Et ideo de vtroque dantur præcepta, quæ ſunt quaſi quædam principia communia totius legis.

Ad ſecundum dicendum, quod ex amore ſequitur timor filialis, ſicut etiam & alia bona opera, quæ ex charitate fiunt. Et ideo ſicut poſt præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum: ita etiam ſimul dantur præcepta de timore & amore charitatis. Sicut etiam in ſcientiis demonſtratiuis non ſufficit ponere principia prima, niſi etiam ponantur concluſiones, quæ ex his ſequuntur vel proxime vel remote.

Ad tertium dicendum, quod inductio ad timorem ſufficit ad excludendam præſumptionem: ſicut etiam inductio ad ſpem ſufficit ad excludendam deſperationem, vt dictum eſt *.

art. præc. ad 3.

QVAE-

QVAESTIO XXIII.

De charitate ſecundum ſe, in octo articulos diuiſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de charitate. Et primo de ipſa charitate. Secundo, de dono ſapientiæ ei correſpondente.

¶ Circa primum conſideranda ſunt quinque. Primo, de ipſa charitate: ſecundo, de obiecto charitatis: tertio, de actibus eius: quarto, de vitiis oppoſitis: quinto, de præceptis ad hoc pertinentibus.

¶ Circa primum eſt duplex conſideratio. Prima quidem de ipſa charitate ſecundum ſe: ſecunda, de charitate per comparationem ad ſubiectum.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum charitas ſit amicitia?
¶ Secundo, vtrum ſit aliquid creatum in anima?
¶ Tertio, vtrum ſit virtus?
¶ Quarto, vtrum ſit virtus ſpecialis?
¶ Quinto, vtrum ſit vna virtus?
¶ Sexto, vtrum ſit maxima virtutum?
¶ Septimo, vtrum ſine ea poſsit eſſe aliqua vera virtus?
¶ Octauo, vtrum ſit forma virtutum?

Art. 1. *Vtrum charitas ſit amicitia?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod Charitas non ſit amicitia. Nihil enim eſt ita proprium amicitiæ, ſicut conuiuere amico, vt dicit * Philoſophus in 8. Ethic. Sed charitas eſt hominis ad Deum & ad Angelos: quorum non eſt cum hominibus conuerſatio, vt dicitur Daniel. 2. Ergo charitas non eſt amicitia. *116 2.d.27.q. 2.ar.1.& Vir. q. 1. a.5.ad 5. & q.2.a. 2. ad 8.*

¶ 2. Præterea, Amicitia non eſt ſine redamatione, vt dicitur † in 8. Eth. Sed charitas habetur etiam ad inimicos, ſecundum illud Matth. 5. Diligite inimicos veſtros. Ergo charitas non eſt amicitia. ** cap. 5. ante med. ro. 5.*

¶ 3. Præterea, Amicitiæ tres ſunt ſpecies ſecundum Philoſoph. * in 8. Ethic. ſcilicet amicitia delectabilis, vtilis, & honeſti. Sed charitas non eſt amicitia vtilis, aut delectabilis. † Dicit enim Hieronym. in epiſtola ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ, Illa eſt vera neceſsitudo, & Chriſti glutino copulata, quam non vtilitas rei familiaris, non præſentia tantum corporum, non ſubdola & palpans adulatio: ſed Dei timor & diuinarum ſcripturarum ſtudia conciliant. Similiter etiam non eſt amicitia honeſti, quia charitate diligimus etiam peccatores: amicitia vero honeſti non eſt niſi ad virtuoſos, vt dicitur * in 8. Eth. Ergo charitas non eſt amicitia. *† c.3.to.5. * c.3.to.5. in princ. illius, & habetur, tom. 4. * l.8. Eth. c.3 à med. tom.2.*

SED

SED contra eſt, quod Ioan. 15. dicitur, Iam non dicam vos ſeruos, ſed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis niſi ratione charitatis. Ergo charitas eſt amicitia.

7.8. c.2.3. & 11.c.5. RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum * in 8. Ethic. Non quilibet amor habet rationem amicitiæ, ſed amor qui eſt cum beneuolentia, quando ſcilicet ſic amamus aliquem, vt ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, ſed ipſum eorum bonum nobis velimus, ſicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid huiuſmodi: non eſt amor amicitiæ, ſed cuiuſdam concupiſcentiæ. Ridiculum enim eſt dicere, quod aliquis habeat amicitiam ad vinum, vel ad equum. Sed nec beneuolentia ſufficit ad rationem amicitiæ: ſed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus eſt amico amicus. Talis autem mutua beneuolentia fundatur ſuper aliqua communicatione. Cum ergo ſit aliqua communicatio hominis ad Deum, ſecundum quod nobis ſuam beatitudinem communicat, ſuper hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1. ad Corint. 1. Fidelis Deus, per quem vocati eſtis in ſocietatem filij eius. Amor autem ſuper hanc communicationem fundatus, eſt charitas. Vnde manifeſtum eſt, quod charitas amicitia quædam eſt hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt hominis vita. Vna quidem exterior ſecundum naturam ſenſibilem & corporalem: & ſecundum hanc vitam non eſt nobis communicatio vel conuerſatio cum Deo & Angelis. Alia autem eſt vita hominis ſpiritualis ſecundum mentem: & ſecundum hanc vitam eſt nobis conuerſatio & cum Deo & Angelis. In præſenti quidem ſtatu imperfecte: vnde dicitur Philipp. 3. Noſtra conuerſatio in cælis eſt. Sed iſta conuerſatio perficietur in patria, quando ſerui eius ſeruient Deo, & videbunt faciem eius: vt dicitur Apocal. vlt. Et ideo hic eſt charitas imperfecta, ſed perficietur in patria.

Ad ſecundum dicendum, quod amicitia ſe extendit ad aliquem dupliciter. Vno modo reſpectu ſui ipſius: & ſic amicitia nunquam eſt niſi ad amicum ipſius. Alio modo ſe extendit ad aliquem reſpectu alterius perſonæ. Sicut ſi aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, ſiue filios, ſiue ſeruos, ſiue qualitercumque ei attinentes: & tanta poteſt eſſe dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipſum pertinent, etiam ſi nos offendant vel odiant. Et hoc

modo

modo amicitia charitatis ſe extendit etiam ad inimicos quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honeſti non habetur niſi ad virtuoſum ſicut ad principalem perſonam. Sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamſi non ſint virtuoſi. Et hoc modo charitas, quæ maxime eſt amicitia honeſti, ſe extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

Art. 2. *Vtrum charitas ſit aliquid creatum in anima?* 117

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit aliquid creatum in anima. Dicit enim Auguſt. * in 8. de Trinit. Qui proximum diligit, conſequens eſt, vt ipſam dilectionem diligat. Deus autem dilectio eſt. Conſequens eſt ergo vt præcipue Deum diligat. Et in 15. de Trin. † dicit, Ita dictum eſt, Deus charitas eſt: ſicut dictum eſt, Deus ſpiritus eſt. Ergo charitas non eſt aliquid creatum in anima, ſed eſt ipſe Deus.

1. d. 17. q. 1. ar. 1. & a. 4. q. 4. c. & 3. d. 17. q. 2. a. 4. q. 4. co. & vir. q. 1. a. 11. c. 2. & q. 2. ar. 1. & 12.

¶ 2. Præterea, Deus eſt ſpiritualiter vita animæ, ſicut anima vita corporis, ſecundum illud Deut. 30. Ipſe eſt vita tua. Sed anima viuificat corpus per ſeipſam. Ergo Deus viuificat animam per ſeipſum. Viuificat autem eam per charitatem, ſecundum illud 1. Ioan. 3. Nos ſcimus quoniam tranſlati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Ergo Deus eſt ipſa charitas.

**li. 8. c. 8. à me. to. 3. † cap 17. paulo à prin. to. 3.*

¶ 3. Præterea, Nihil creatum eſt infinitæ virtutis, ſed magis omnis creatura eſt vanitas. Charitas autem non eſt vanitas, ſed magis vanitati repugnat; & eſt infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non eſt aliquid creatum in anima.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit * in 3. de Doctrina Chriſtiana, Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipſum. Sed motus animi eſt aliquid creatum in anima. Ergo & charitas eſt aliquid creatum in anima.

**ca. 10. in med. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod Magiſter perſcrutatur hanc quæſtionem in 17. diſt. primi lib. Sent.* & ponit, quod charitas non eſt aliquid creatum in anima, ſed eſt ipſe Spiritus ſanctus mentem inhabitans. Nec eſt ſua intentio, quod iſte motus dilectionis, quo Deum diligimus, ſit ipſe Spiritus ſanctus. Sed quod iſte motus dilectionis eſt à Spiritu ſancto, non mediante aliquo habitu: ſicut à Spiritu ſancto ſunt alij actus virtuoſi

**parag. B.*

virtuoſi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut ſpei, aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed ſi quis recte conſideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu ſancto mouente humanam mentem, quod humana mens ſit mota tantum, & nullo modo ſit principium huius motus, ſicut cum aliquod corpus mouetur ab aliquo exteriori mouente. Hoc enim eſt contra rationem voluntarij, cuius oportet
1.2. q. 6. art. 1. principium in ipſo eſſe, ſicut ſupra dictum eſt *. Vnde ſequeretur quod diligere non eſſet voluntarium: quod implicat contradictionem, cùm amor de ſui ratione importet, quod ſit actus voluntatis. Similiter etiam non poteſt dici, quod ſic moueat Spiritus ſanctus voluntatem ad actum diligendi, ſicvt mouetur inſtrumentum: quod etſi ſit principium actus, non tamen eſt in ipſo agere, vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti, cum tamen ſupra * habitum
1.2. q. 114 art. 4. ſit, quod dilectio charitatis eſt radix merendi. Sed oportet quod ſic voluntas moueatur à Spiritu ſancto ad diligendum, quod etiam ipſa ſit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia actiua, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principum actionis. Vnde Deus, qui omnia mouet ad debitos fines, ſingulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines ſibi præſtitutos à Deo: & ſecundum hoc diſponit omnia ſuauiter, vt dicitur Sapient. 8. Manifeſtum eſt autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Niſi ergo aliqua forma ſuperadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum: eſſet actus iſte imperfectior actibus naturalibus & actibus aliarum virtutum, nec eſſet facilis & delectabilis. Quod patet eſſe falſum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad ſuum actum ſicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Vnde maxime neceſſe eſt, quod ad actum charitatis in nobis exiſtat aliqua habitualis forma ſuperaddita potentiæ naturali, inclinans ipſam ad charitatis actum, & faciens eam prompte & delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſa eſſentia diuina charitas eſt, ſicut & ſapientia eſt, & bonitas eſt. Vnde ſicut dicimur boni bonitate, quæ eſt Deus; & ſapientes ſapientia, quæ eſt Deus (quia bonitas qua formaliter boni ſumus, eſt participatio quædam diui-

næ bo-

Digitized by Google

næ bonitatis; & ſapientia qua formaliter ſapientes ſumus, eſt participatio quædam diuinæ ſapientiæ:) ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, eſt quædam participatio diuinæ charitatis. Hic enim modus loquendi conſuetus eſt apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Auguſt. Quod quidam non aduertentes, ex verbis eius ſumpſerunt occaſionem errandi.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus eſt vita effectiue, & animæ per charitatem, & corporis per animam. Sed formaliter charitas eſt vita animæ, ſicut & anima corporis. Vnde per hoc poteſt concludi, quod ſicut anima immediate vnitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum, quod charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ eſt ſecundum virtutem agentis, qui inducit formam. Et ideo patet quod charitas non eſt vanitas, nec eſt infinita: ſed quod facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iuſtificando ipſam hoc demonſtrat infinitatem virtutis diuinæ, quæ eſt charitatis actor.

Art. 3. *Vtrum charitas ſit virtus?* 118

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit virtus. Charitas enim amicitia eſt quædam. Sed amicitia à Philoſophis non ponitur virtus vt in 8. lib. Ethic * patet. Neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas eſt virtus.

3. d. 27. q. 2. ar. 2. & vir. q. 1. art. 5. ad 5. & q. 1. ar. 2.

** 6. 1. innuitur in prin. to. 5.*

¶ 2. Præterea, Virtus eſt vltimum potentiæ, vt dicitur in libro de cœlo & mundo† Sed charitas non eſt vltimum: ſed magis gaudium & pax. Ergo videtur quod charitas non ſit virtus: ſed magis gaudium & pax.

† lib. 1. te. 16. to. 2.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus eſt quidam habitus accidentalis. Sed charitas non eſt habitus accidentalis cum ſit nobilior ipſa anima. Nullum autem accidens eſt nobilius ſubiecto. Ergo charitas non eſt virtus.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in libro de moribus eccleſ.* Charitas eſt virtus, quæ cum noſtra affectio eſt rectiſsima, coniungit nos Deo, qua eum diligimus.

lib. de moribus. eccleſia, c. 11. to. 1.

RESPONDEO dicendum, quod humani actus bonitatem habent ſecundum quod regulantur debita regula & menſura. Et ideo humana virtus, quæ eſt principium omnium bonorum actuum hominis, conſiſtit in attingendo regulam humanorum actuum: quæ quidem eſt duplex, vt ſupra dictum eſt *, ſcilicet humana ratio, & ipſe Deus. Vnde ſicut virtus mora-

q. 17. a. 1.

Digitized by Google

moralis diffinitur per hoc, quod eſt ſecundum rectam
† cap. 6. rationem, vt patet in 2. Ethic. † ita etiam attingere Deum conſtituit rationem virtutis: ſicut etiam ſupra
q. 4. ar. 5. dictum eſt * de fide & ſpe. Vnde cum charitas attin-
& q. 17. gat Deum, quia coniungit nos Deo, vt patet per au-
ar. 1. ctoritatem Auguſt. † inductam: conſequens eſt cha-
† in arg. ritatem eſſe virtutem.

Sed cont. Ad primum, ergo dicendum, quod Philoſophus in
* cap. 1. in 8. Ethic.* non negat amicitiam eſſe virtutem: ſed di-
prin. t. 5. cit, quod eſt virtus, vel cum virtute. Poſſet enim dici, quod eſt virtus moralis circa operationes, quæ ſunt ad alium; ſub alia tamen ratione, quam iuſtitia. Nam iuſtitia eſt circa operationes, quæ ſunt ad alium ſub ratione debiti legalis: amicitia autem ſub ratione cuiuſdam debiti amicabilis & moralis, vel magis ſub ratione beneficij gratuiti: vt patet per Phi-
c. 13. t. 5. loſophum in 8. Ethic.* Poteſt tamen dici quod non eſt virtus per ſe ab aliis diſtincta, Non enim habet rationem laudabilis & honeſti niſi ex obiecto, ſecundum ſcilicet quod fundatur ſuper honeſtatem virtutum. Quod patet ex hoc, quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis & honeſti, ſicut patet in amicitia delectabilis & vtilis. Vnde amicitia virtuoſa magis eſt aliquid conſequens ad virtutem, quam ſit virtus. Nec eſt ſimile de charitate, quæ non fundatur principaliter ſuper virtutem humanam, ſed ſuper virtutem diuinam.

Ad ſecundum dicendum, quod eiuſdem virtutis eſt diligere aliquem, & gaudere de illo. Nam gaudium
1. 2. q. 25. amorem conſequitur, vt ſupra habitum eſt *, cum de
ar. 2. paſsionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor, quam gaudium, quod eſt amoris effectus. Vltimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, ſed magis ordinem exceſſus cuiuſdam: ſicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quod omne accidens ſecundum ſuum eſſe eſt inferius ſubſtantia: quia ſubſtantia eſt ens per ſe, accidens autem in alio. Sed ſecundum rationem ſuæ ſpeciei, accidens quidem, quod cauſatur ex principiis ſubiecti, eſt indignius ſubiecto, ſicut effectus cauſa: accidens autem quod cauſatur ex participatione alicuius ſuperioris naturæ, eſt dignius ſubiecto, in quantum eſt ſimilitudo ſuperioris naturæ, ſicut lux diaphano. Et hoc modo charitas eſt dignior anima, in quantum eſt participatio quædam Spiritus Sancti.

Art.

Art. 4 *Vtrum charitas ſit virtus ſpecialis?* 119

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit virtus ſpecialis. Dicit enim *. Hieron. (vt breuiter omnem virtutis diffinitionem complectat.) Virtus eſt charitas, qua diligitur Deus & proximus. Et Auguſt. dicit in lib. de moribus eccleſiæ †, quod virtus eſt ordo amoris. Sed nulla virtus ſpecialis ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non eſt ſpecialis virtus.

inf. q. 58. ar. 6. & 3. d. 27. q. 2. ar. 4. q. 2. & 3. et vir. q. 2. ar. 2. cor. & a. 5.

¶ 2. Præterea, Id quod ſe extendit ad opera omnium virtutum, non poteſt eſſe ſpecialis virtus. Sed charitas ſe extendit ad opera omnium virtutum, ſecundum illud 1. ad Corinth. 13. Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c. Extendit etiam ſe ad omnia opera humana, ſecundum illud 1. ad Corinth. vlt. Omnia enim opera veſtra in charitate fiant. Ergo charitas non eſt ſpecialis virtus.

** refertur 3. ſent. d. 17. et id habet Auguſt. in epiſt. 29. à med. t. 2.*

¶ 3. Præterea, Præcepta legis reſpondent actibus virtutum. Sed Auguſt. in lib. de perfectione humanæ iuſtitiæ *, dicit quod generalis iuſsio eſt, Diliges: & generalis prohibitio, Non concupiſces. Ergo charitas eſt generalis virtus.

† cap. 15. to. 1.
** in reſponſion. ratiocinationis 15. to. 7.*

SED contra, Nullum generale connumeratur ſpeciali. Sed charitas connumeratur ſpecialibus virtutibus, ſcilicet ſpei & fidei: ſecundum illud 1. ad Corint, 13. Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc. Ergo charitas eſt ſpecialis virtus.

RESPONDEO dicendum, quod actus & habitus ſpecificantur per obiecta, vt ex ſupra dictis patet * Proprium autem obiectum amoris eſt bonum, vt ſupra habitum eſt †. Et ideo vbi eſt ſpecialis ratio boni, ibi eſt ſpecialis ratio amoris. Bonum autem diuinum, in quantum eſt beatitudinis obiectum, habet ſpecialem rationem boni. Et ideo amor charitatis, qui eſt amor huius boni, eſt ſpecialis amor. Vnde & charitas eſt ſpecialis virtus.

1. 2. q. 18. ar. 2. & q. 54. a. 2.
† 1. 2. q. 27. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non quia ſit eſſentialiter omnis virtus, ſed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, vt infra * dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium, vt patet in 2. & 6. Ethic. † eo quod virtutes morales dependent à prudentia.

ar. 7. & 8. huius q.
† l. 2. eth. c. 6 & 6. eth. c. vlt. to. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus vel ars, ad quam pertinet finis vltimus, imperat virtutibus vel artibus, ad quas pertinent alij fines ſecundarij: ſicut militaris imperat equeſtri, vt dicitur in 1. Ethic. * Et ideo quia charitas habet pro obiecto vltimum finem

** cap. 1. à med. t. 5.*

nem humanæ vitæ, ſcilicet beatitudinem æternam: ideo extendit ſe ad actus totius humanæ vitæ per modum imperij, non quaſi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de diligendo, dicitur eſſe iuſsio generalis: quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta ſicut ad finem: ſecundum illud 1. ad Tim. 1. Finis præcepti charitas eſt.

120 Art. 5. Vtrum charitas ſit vna virtus?

locis ſup. ar. 4. inductis. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit vna virtus. Habitus enim diſtinguuntur ſecundum obiecta. Sed duo ſunt obiecta charitatis, ſcilicet Deus & proximus, quæ in infinitum ab inuicem diſtant. Ergo charitas non eſt vna virtus.

¶ 2. Præterea, Diuerſæ rationes obiecti diuerſificant habitum, etiamſi obiectum ſit realiter idem: vt ex ſupra dictis patet *. Sed multæ ſunt rationes diligendi Deum: quia ex ſingulis beneficiis eius perceptis, debitores ſumus dilectionis ipſius. Ergo charitas non eſt virtus.

q. 17. a. 6. & 1. 2. q. 54. ar. 2.

cap. 11. & 12. to. 5.

¶ 3. Præterea, Sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philoſophus * in 8. Ehic. ponit diuerſas ſpecies amicitiæ. Ergo charitas non eſt vna virtus, ſed multiplicatur in diuerſas ſpecies.

SED contra, Sicut obiectum fidei eſt Deus, ita & charitatis. Sed fides eſt vna virtus propter vnitatem diuinæ veritatis, ſecundum illud ad Epheſ. 4. Vna fides. Ergo etiam charitas eſt vna virtus, propter vnitatem diuinæ bonitatis.

RESPONDEO dicendum, quod charitas, ſicut dictum eſt *, eſt quædam amicitia hominis ad Deum. Diuerſæ autem amicitiarum ſpecies accipiuntur. Vno quidem modo, ſecundum diuerſitatem finis: & ſecundum hoc dicuntur tres ſpecies amicitiæ, ſcilicet amicitia vtilis, delectabilis, & honeſti. Alio modo, ſecundum diuerſitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur: ſicut alia ſpecies amicitiæ eſt conſanguineorum, & alia conciuium aut peregrinantium: quarum vna fundatur ſuper communicatione naturali, alia ſuper communicatione ciuili, vel peregrinationis, vt patet per Philoſophum in 8. Ethic. * Neutro autem iſtorum modorum charitas poteſt diuidi in plura. Nam charitatis finis eſt vnus, ſcilicet diuina bonitas. Eſt etiam & vna communicatio beatitudinis æternæ, ſuper quam hæc amicitia fundatur. Vnde relinquitur, quod charitas eſt ſimpliciter vna virtus, non diſtincta in plures ſpecies.

ar. 1. huius q.

ca. 11. & 12. to. 5.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa recte procederet, ſi Deus & proximus, ex æquo eſſent charitatis obiecta. Hoc autem non eſt verum: ſed Deus eſt principale obiectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod charitate diligitur Deus propter ſeipſum. Vnde vna ſola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, ſcilicet diuina bonitas, quæ eſt eius ſubſtantia: ſecundum illud Pſal. 105. Confitemini Domino quoniam bonus. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, ſunt ſecundariæ, & conſequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quod amicitiæ humanæ, de qua Phil. loquitur, eſt diuerſus finis & diuerſa communicatio. Quod in charitate locum non habet, vt dictum eſt *. Et ideo non eſt ſimilis ratio. *in corp. art.*

Art. 6. *Vtrum charitas ſit excellentiſsima virtutum?* 121

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit excellentiſsima virtutum. Altioris enim potentiæ altior eſt virtus, ſicut & altior operatio. Sed intellectus eſt altior voluntate, quia dirigit ipſam. Ergo fides quæ eſt in intellectu, eſt excellentior charitate quæ eſt in voluntate. *1.2.q.66. art. 6. Et inf. q 30. ar. 4. et 3. d. 36. ar. 4. co. Et 4. contra c. 55. ad 12. & col.; le.3. princ. &. co. 2.*

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliud operatur, videtur eo eſſe inferius: ſicut miniſter per quem dominus aliquid operatur, eſt inferior domino. Sed fides per dilectionem operatur: vt habetur ad Gal. 5. Ergo fides eſt excellentior charitate.

¶ 3. Præterea, Illud quod ſe habet ex additione ad aliud, videtur eſſe perfectius. Sed ſpes videtur ſe habere ex additione ad charitatem. Nam charitatis obiectum eſt bonum: ſpei autem obiectum eſt bonum arduum. Ergo ſpes eſt excellentior charitate.

SED contra eſt, quod dicitur 1. ad Corinth. 13. Maior horum eſt charitas.

RESPONDEO dicendum, quod cum bonum in humanis actibus attendatur, ſecundum quod regulantur debita regula: neceſſe eſt, quod virtus humana, quæ eſt principium bonorum actuum, conſiſtat in attingendo humanorum actuum regulam. Eſt autem duplex regula humanorum actuum, vt ſupra dictum eſt *, ſcilicet ratio humana, & Deus. Sed Deus eſt prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda eſt. Et ideo virtutes theologicæ, quæ conſiſtunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum eſt Deus, excellentiores ſunt virtutibus moralibus *ar. 3. huius q.*

non ſit verum bonum, ſed apparens, virtus etiam, quæ eſt in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, ſed falſa ſimilitudo virtutis. Sicut non eſt vera virtus, auarorum prudentia, qua excogitant diuerſa genera lucrorum; & auarorum iuſtitia, qua grauium damnorum metu contemnunt aliena; & auarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ ſumptuoſa eſt, cohibent appetitum; & auarorum fortitudo, qua, vt ait Horatius lib. 1. epiſtol.

Per mare pauperiem fugiunt, per ſaxa, per ignes.

c. 3. ante med. to. 7. vt Aug. dicit in 4. lib. * contra Iulianum. Si vero illud bonum particulare ſit verum bonum, puta conſeruatio ciuitatis, vel aliquid huiuſmodi: erit quidem vera virtus, ſed imperfecta, niſi referatur ad finale & perfectum bonum. Et ſecundum hoc ſimpliciter vera virtus ſine charitate eſſe non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod actus alicuius charitate carentis poteſt eſſe duplex. Vnus quidem ſecundum hoc, quod charitate caret, vtpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate. Et talis actus ſemper eſt malus: ſicut Auguſt. dicit in
c. 3. to. 7. 4. * contra Iulianum, quod actus infidelis, in quantum eſt infidelis, ſemper eſt peccatum, etiam ſi nudum operiat, vel quicquid aliud huiuſmodi faciat, ordinans ad finem ſuæ infidelitatis. Alius autem poteſt eſſe actus charitate carentis, non ſecundum quod charitate caret, ſed ſecundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel ſpem, vel etiam naturæ bonum, quod non totum per peccatum tollitur: vt ſupra dictum eſt *. Et ſecundum hoc ſine charitate poteſt quidem eſſe aliquis actus bonus ex ſuo genere, non tamen perfecte bonus: quia deeſt debita ordinatio ad vltimum finem.

q. 10. a. 4. & 1. 2 q. 85. ar. 1. & 2.

Ad ſecundum dicendum, quod cum finis ſe habeat in agibilibus, ſicut principium in ſpeculabilibus: ſicut non poteſt eſſe ſimpliciter vera ſcientia, ſi deſit recta æſtimatio de primo & indemonſtrabili principio; ita non poteſt eſſe ſimpliciter vera iuſtitia aut vera caſtitas, ſi deſit ordinatio debita ad finem, quæ eſt per charitatem, quantumcumque aliquis ſe recte circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quod ſcientia & ars de ſui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad vltimum finem humanæ vitæ: ſicut virtutes morales, quæ ſimpliciter faciunt hominem bonum, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

* in cor. ar. & 1. 2. q. 57. & q. 66. ar. 8.

Art. 8.

Digitized by Google

Art. 8. *Vtrum charitas ſit forma virtutum?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel eſt exemplaris, vel eſſentialis. Sed charitas non eſt forma exemplaris aliarum virtutum: quia ſic oporteret quod aliæ virtutes eſſent eiuſdem ſpeciei cum ipſa. Similiter etiam non eſt forma eſſentialis aliarum virtutum: quia non diſtingueretur ab aliis. Ergo nullo modo eſt forma virtutum. 123 *ſup. q. 4. art. 3. & 3. d. 23. q. 3. a. 1. q. 1. & d. 27. q. 2. a. 4. q. 3. Et ver. q. 14. art. 5. Et vir. q. 2. art. 3.*

¶ 2. Præterea, Charitas comparatur ad alias virtutes, vt radix & fundamentum, ſecundum illud Epheſ. 3. In charitate radicati & fundati. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, ſed magis rationem materiæ; quia eſt prima pars in generatione. Ergo charitas non eſt forma virtutum.

¶ 3. Præterea, Forma & finis & efficiens non coincidunt in idem numero, vt patet in ſecundo Phyſicorum *. Sed charitas dicitur finis & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum. **tex. 70. tom. 2.*

SED contra eſt, quod Ambroſ. † dicit charitatem eſſe formam virtutum. *† ex lib. 2. in Luc. in titulo: Redargutio malitia Iudæorum in fine colig. t. 5 & refertur 3. Senten. d. 3. parag. C.*

RESPONDEO dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cuius ratio eſt: quia principium moralium actuum eſt voluntas, cuius obiectum & quaſi forma eſt finis. Semper autem forma actus conſequitur formam agentis: vnde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam. Manifeſtum eſt autem ſecundum prædicta *, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem. Et ſecundum hoc ipſa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: & pro tanto dicitur eſſe forma virtutum. Nam & ipſæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos. ** art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas dicitur eſſe forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut eſſentialiter, ſed magis effectiue, in quantum ſcilicet omnibus formam imponit ſecundum modum * prædictum. ** in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod charitas comparatur fundamento & radici, in quantum ex ea ſuſtentantur & nutriuntur omnes aliæ virtutes, & non ſecundum rationem, qua fundamentum & radix habent rationem cauſæ materialis.

Ad tertium dicendum, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem ſuum. Et quia mater eſt quæ in ſe concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum:

Digitized by Google

SED contra eſt, quod Ioan. 15. dicitur, Iam non dicam vos ſeruos, ſed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis niſi ratione charitatis. Ergo charitas eſt amicitia.

l. 8. c. 2. 3. & 11. l. 5. RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum * in 8. Ethic. Non quilibet amor habet rationem amicitiæ, ſed amor qui eſt cum beneuolentia, quando ſcilicet ſic amamus aliquem, vt ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, ſed ipſum eorum bonum nobis velimus, ſicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid huiuſmodi: non eſt amor amicitiæ, ſed cuiuſdam concupiſcentiæ. Ridiculum enim eſt dicere, quod aliquis habeat amicitiam ad vinum, vel ad equum. Sed nec beneuolentia ſufficit ad rationem amicitiæ: ſed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus eſt amico amicus. Talis autem mutua beneuolentia fundatur ſuper aliqua communicatione. Cum ergo ſit aliqua communicatio hominis ad Deum, ſecundum quod nobis ſuam beatitudinem communicat, ſuper hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur 1. ad Corint. 1. Fidelis Deus, per quem vocati eſtis in ſocietatem filij eius. Amor autem ſuper hanc communicationem fundatus, eſt charitas. Vnde manifeſtum eſt, quod charitas amicitia quædam eſt hominis ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt hominis vita. Vna quidem exterior ſecundum naturam ſenſibilem & corporalem: & ſecundum hanc vitam non eſt nobis communicatio vel conuerſatio cum Deo & Angelis. Alia autem eſt vita hominis ſpiritualis ſecundum mentem: & ſecundum hanc vitam eſt nobis conuerſatio & cum Deo & Angelis. In præſenti quidem ſtatu imperfecte: vnde dicitur Philipp. 3. Noſtra conuerſatio in cælis eſt. Sed iſta conuerſatio perficietur in patria, quando ſerui eius ſeruient Deo, & videbunt faciem eius: vt dicitur Apocal. vlt. Et ideo hic eſt charitas imperfecta, ſed perficietur in patria.

Ad ſecundum dicendum, quod amicitia ſe extendit ad aliquem dupliciter. Vno modo reſpectu ſui ipſius: & ſic amicitia nunquam eſt niſi ad amicum ipſius. Alio modo ſe extendit ad aliquem reſpectu alterius perſonæ. Sicut ſi aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione eius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, ſiue filios, ſiue ſeruos, ſiue qualitercumque ei attinentes: & tanta poteſt eſſe dilectio amici, quod propter amicum amentur hi, qui ad ipſum pertinent, etiam ſi nos offendant vel odiant. Et hoc

modo

modo amicitia charitatis ſe extendit etiam ad inimicos quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amicitia honeſti non habetur niſi ad virtuoſum ſicut ad principalem perſonam. Sed eius intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiamſi non ſint virtuoſi. Et hoc modo charitas, quæ maxime eſt amicitia honeſti, ſe extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

Art. 2. *Vtrum charitas ſit aliquid creatum in anima?* 117

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit aliquid creatum in anima. Dicit enim Auguſt. * in 8. de Trinit. Qui proximum diligit, conſequens eſt, vt ipſam dilectionem diligat. Deus autem dilectio eſt. Conſequens eſt ergo vt præcipue Deum diligat. Et in 15. de Trin. † dicit, Ita dictum eſt, Deus charitas eſt: ſicut dictum eſt, Deus ſpiritus eſt. Ergo charitas non eſt aliquid creatum in anima, ſed eſt ipſe Deus.

1. d. 17. q. 1. ar. 1. & a. 4. q. 4. c. & 3. d. 27. q. 2. a. 4. q. 4. co. & vir. q. 1. a. 11. c. 2. & q. 2. ar. 1. & 12.

¶ 2. Præterea, Deus eſt ſpiritualiter vita animæ, ſicut anima vita corporis, ſecundum illud Deut. 30. Ipſe eſt vita tua. Sed anima viuificat corpus per ſeipſam. Ergo Deus viuificat animam per ſeipſum. Viuificat autem eam per charitatem, ſecundum illud 1. Ioan. 3. Nos ſcimus quoniam tranſlati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Ergo Deus eſt ipſa charitas.

** li. 8. c. 8. à me. to. 3.*
† cap. 17. paulo à prin. to. 3.

¶ 3. Præterea, Nihil creatum eſt infinitæ virtutis, ſed magis omnis creatura eſt vanitas. Charitas autem non eſt vanitas, ſed magis vanitati repugnat; & eſt infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non eſt aliquid creatum in anima.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit * in 3. de Doctrina Chriſtiana, Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipſum. Sed motus animi eſt aliquid creatum in anima. Ergo & charitas eſt aliquid creatum in anima.

** ca. 10. in med. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod Magiſter perſcrutatur hanc quæſtionem in 17. diſt. primi lib. Sent. * & ponit, quod charitas non eſt aliquid creatum in anima, ſed eſt ipſe Spiritus ſanctus mentem inhabitans. Nec eſt ſua intentio, quod iſte motus dilectionis, quo Deum diligimus, ſit ipſe Spiritus ſanctus. Sed quod iſte motus dilectionis eſt à Spiritu ſancto, non mediante aliquo habitu: ſicut à Spiritu ſancto ſunt alij actus

** parag. B.*

virtuoſi

virtuoſi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut ſpei, aut alicuius alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed ſi quis recte conſideret, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu ſancto mouente humanam mentem, quod humana mens ſit mota tantum, & nullo modo ſit principium huius motus, ſicut cum aliquod corpus mouetur ab aliquo exteriori mouente. Hoc enim eſt contra rationem voluntarij, cuius oportet
1. 2. q. 6. art. 1. principium in ipſo eſſe, ſicut ſupra dictum eſt *. Vnde ſequeretur quod diligere non eſſet voluntarium: quod implicat contradictionem, cum amor de ſui ratione importet, quod ſit actus voluntatis. Similiter etiam non poteſt dici, quod ſic moueat Spiritus ſanctus voluntatem ad actum diligendi, ſicvt mouetur inſtrumentum: quod etſi ſit principium actus, non tamen eſt in ipſo agere, vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti, cum tamen ſupra * habitum
1. 2. q. 114 art. 4. ſit, quod dilectio charitatis eſt radix merendi. Sed oportet quod ſic voluntas moueatur à Spiritu ſancto ad diligendum, quod etiam ipſa ſit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia actiua, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principum actionis. Vnde Deus, qui omnia mouet ad debitos fines, ſingulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fides ſibi præſtitutos à Deo: & ſecundum hoc diſponit omnia ſuauiter, vt dicitur Sapient. 8. Manifeſtum eſt autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Niſi ergo aliqua forma ſuperadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum: eſſet actus iſte imperfectior actibus naturalibus & actibus aliarum virtutum, nec eſſet facilis & delectabilis. Quod patet eſſe falſum: quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad ſuum actum ſicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Vnde maxime neceſſe eſt, quod ad actum charitatis in nobis exiſtat aliqua habitualis forma ſuperaddita potentiæ naturali, inclinans ipſam ad charitatis actum, & faciens eam prompte & delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſa eſſentia diuina charitas eſt, ſicut & ſapientia eſt, & bonitas eſt. Vnde ſicut dicimur boni bonitate, quæ eſt Deus; & ſapientes ſapientia, quæ eſt Deus (quia bonitas qua formaliter boni ſumus, eſt participatio quædam diui-

næ bo-

næ bonitatis; & ſapientia qua formaliter ſapientes ſumus, eſt participatio quædam diuinæ ſapientiæ:) ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, eſt quædam participatio diuinæ charitatis. Hic enim modus loquendi conſuetus eſt apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Auguſt. Quod quidam non aduertentes, ex verbis eius ſumpſerunt occaſionem errandi.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus eſt vita effectiue, & animæ per charitatem, & corporis per animam. Sed formaliter charitas eſt vita animæ, ſicut & anima corporis. Vnde per hoc poteſt concludi, quod ſicut anima immediate vnitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum, quod charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ eſt ſecundum virtutem agentis, qui inducit formam. Et ideo patet quod charitas non eſt vanitas, nec eſt infinita: ſed quod facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iuſtificando ipſam hoc demonſtrat infinitatem virtutis diuinæ, quæ eſt charitatis actor.

Art. 3. *Vtrum charitas ſit virtus?* 118

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit virtus. Charitas enim amicitia eſt quædam. Sed amicitia à Philoſophis non ponitur virtus vt in 8. lib. Ethic * patet. Neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque etiam inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas eſt virtus.

3. d. 27. q. 2. ar. 2. & vir. q. 1. art. 5. ad 5. & q. 1. ar. 2.

¶ 2. Præterea, Virtus eſt vltimum potentiæ, vt dicitur in libro de cœlo & mundo † Sed charitas non eſt vltimum: ſed magis gaudium & pax. Ergo videtur quod charitas non ſit virtus: ſed magis gaudium & pax.

** c. 1. innuitur in prin. to. 5.*
† lib. 1. te. 16. to. 2.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus eſt quidam habitus accidentalis. Sed charitas non eſt habitus accidentalis cum ſit nobilior ipſa anima. Nullum autem accidens eſt nobilius ſubiecto. Ergo charitas non eſt virtus.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in libro de moribus eccleſ. * Charitas eſt virtus, quæ cum noſtra affectio eſt rectiſsima, coniungit nos Deo, qua eum diligimus.

lib. de moribus. ecclesiæ, c. 11. o. 1.

RESPONDEO dicendum, quod humani actus bonitatem habent ſecundum quod regulantur debita regula & menſura. Et ideo humana virtus, quæ eſt principium omnium bonorum actuum hominis, conſiſtit in attingendo regulam humanorum actuum: quæ quidem eſt duplex, vt ſupra dictum eſt *, ſcilicet humana ratio, & ipſe Deus. Vnde ſicut virtus mora-

q. 17. a. 1.

moralis diffinitur per hoc, quod eſt ſecundum rectam
† cap.6. rationem, vt patet in 2. Ethic. † ita etiam attingere
Deum conſtituit rationem virtutis: ſicut etiam ſupra
q 4. ar. 5. dictum eſt * de fide & ſpe. Vnde cum charitas attin-
& q. 17. gat Deum, quia coniungit nos Deo, vt patet per au-
ar. 1. ctoritatem Auguſt. † inductam: conſequens eſt cha-
† in arg. ritatem eſſe virtutem.
Sed cont. Ad primum, ergo dicendum, quod Philoſophus in
* cap. 1. in 8. Ethic.* non negat amicitiam eſſe virtutem: ſed di-
prin. t. 5. cit, quod eſt virtus, vel cum virtute. Poſſet enim dici, quod eſt virtus moralis circa operationes, quæ ſunt ad alium; ſub alia tamen ratione, quam iuſtitia. Nam iuſtitia eſt circa operationes, quæ ſunt ad alium ſub ratione debiti legalis: amicitia autem ſub ratione cuiuſdam debiti amicabilis & moralis, vel magis ſub ratione beneficij gratuiti: vt patet per Phi-
c. 13 t. 5. loſophum in 8. Ethic.* Poteſt tamen dici quod non eſt virtus per ſe ab aliis diſtincta, Non enim habet rationem laudabilis & honeſti niſi ex obiecto, ſecundum ſcilicet quod fundatur ſuper honeſtatem virtutum. Quod patet ex hoc, quod non quælibet amicitia habet rationem laudabilis & honeſti, ſicut patet in amicitia delectabilis & vtilis. Vnde amicitia virtuoſa magis eſt aliquid conſequens ad virtutem,, quam ſit virtus. Nec eſt ſimile de charitate, quæ non fundatur principaliter ſuper virtutem humanam, ſed ſuper virtutem diuinam.

Ad ſecundum dicendum, quod eiuſdem virtutis eſt diligere aliquem, & gaudere de illo. Nam gaudium
1. 2. q. 25. amorem conſequitur, vt ſupra habitum eſt *, cum de
ar. 2. paſſionibus ageretur. Et ideo magis ponitur virtus amor, quam gaudium, quod eſt amoris effectus. Vltimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, ſed magis ordinem exceſſus cuiuſdam: ſicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quod omne accidens ſecundum ſuum eſſe eſt inferius ſubſtantia: quia ſubſtantia eſt ens per ſe, accidens autem in alio. Sed ſecundum rationem ſuæ ſpeciei, accidens quidem, quod cauſatur ex principiis ſubiecti, eſt indignius ſubiecto, ſicut effectus cauſa: accidens autem quod cauſatur ex participatione alicuius ſuperioris naturæ, eſt dignius ſubiecto, in quantum eſt ſimilitudo ſuperioris naturæ, ſicut lux diaphano. Et hoc modo charitas eſt dignior anima, in quantum eſt participatio quædam Spiritus ſancti.

Art.

Digitized by Google

Art. 4 *Verum charitas ſit virtus ſpecialis?* 119

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit virtus ſpecialis. Dicit enim *. Hieron. (vt breuiter omnem virtutis diffinitionem complectar.) Virtus eſt charitas, qua diligitur Deus & proximus. Et Auguſt. dicit in lib. de moribus eccleſiæ †, quod virtus eſt ordo amoris. Sed nulla virtus ſpecialis ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non eſt ſpecialis virtus.

¶ 2. Præterea, Id quod ſe extendit ad opera omnium virtutum, non poteſt eſſe ſpecialis virtus. Sed charitas ſe extendit ad opera omnium virtutum, ſecundum illud 1. ad Corinth. 13. Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c. Extendit etiam ſe ad omnia opera humana, ſecundum illud 1. ad Corinth. vlt. Omnia enim opera veſtra in charitate fiant. Ergo charitas non eſt ſpecialis virtus.

¶ 3. Præterea, Præcepta legis reſpondent actibus virtutum. Sed Auguſt. in lib. de perfectione humanæ iuſtitiæ *, dicit quod generalis iuſsio eſt, Diliges: & generalis prohibitio, Non concupiſces. Ergo charitas eſt generalis virtus.

SED contra, Nullum generale connumeratur ſpeciali. Sed charitas connumeratur ſpecialibus virtutibus, ſcilicet ſpei & fidei: ſecundum illud 1. ad Corint. 13. Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc. Ergo charitas eſt ſpecialis virtus.

RESPONDEO dicendum, quod actus & habitus ſpecificantur per obiecta, vt ex ſupra dictis patet *. Proprium autem obiectum amoris eſt bonum, vt ſupra habitum eſt †. Et ideo vbi eſt ſpecialis ratio boni, ibi eſt ſpecialis ratio amoris. Bonum autem diuinum, in quantum eſt beatitudinis obiectum, habet ſpecialem rationem boni. Et ideo amor charitatis, qui eſt amor huius boni, eſt ſpecialis amor. Vnde & charitas eſt ſpecialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non quia ſit eſſentialiter omnis virtus, ſed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, vt infra * dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium, vt patet in 2. & 6. Ethic. † eo quod virtutes morales dependent à prudentia.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus vel ars, ad quam pertinet finis vltimus, imperat virtutibus vel artibus, ad quas pertinent alij fines ſecundarij: ſicut militaris imperat equeſtri, vt dicitur in 1. Ethic. * Et ideo quia charitas habet pro obiecto vltimum finem

inf. q. 58. ar. 6. & 3. d. 27. q. 2. ar. 4. q. 2. & 3. et vir. q. 2. ar. 2. cor. & a. 5.

** refertur 3. ſent. d. 17. et id habet Auguſt. in epiſt. 29. à med. t. 2.*

† cap. 15. to. 1.

** in reſponſion. ratiocinationis 11. to. 7.*

1. 2. q. 18. ar. 2. & q. 54. a. 2.

† 1. 2. q. 27. ar. 1.

ar. 7. & 8. huius q.

† l. 2. eth. c. 6 & 6. eth. c. vlt. to. 5.

cap. 1. à med. t. 5.

nem

nem humanæ vitæ, ſcilicet beatitudinem æternam: ideo extendit ſe ad actus totius humanæ vitæ per modum imperij, non quaſi immediate eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum de diligendo, dicitur eſſe iuſsio generalis: quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta ſicut ad finem: ſecundum illud 1. ad Tim. 1. Finis præcepti charitas eſt.

120 Art. 5. *Vtrum charitas ſit vna virtus?*

locis ſup. ar. 4. inductis. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit vna virtus. Habitus enim diſtinguuntur ſecundum obiecta. Sed duo ſunt obiecta charitatis, ſcilicet Deus & proximus, quæ in infinitum ab inuicem diſtant. Ergo charitas non eſt vna virtus.

¶ 2. Præterea, Diuerſæ rationes obiecti diuerſificant habitum, etiamſi obiectum ſit realiter idem: vt ex ſupra dictis patet *. Sed multæ ſunt rationes diligendi Deum: quia ex ſingulis beneficiis eius perceptis, debitores ſumus dilectionis ipſius. Ergo charitas non eſt virtus. *q. 17. a. 6. & 1. 2. q. 54. ar. 2.*

¶ 3. Præterea, Sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philoſophus * in 8. Ehic. ponit diuerſas ſpecies amicitiæ. Ergo charitas non eſt vna virtus, ſed multiplicatur in diuerſas ſpecies. *cap. 11. & 12. to. 5.*

SED contra, Sicut obiectum fidei eſt Deus, ita & charitatis. Sed fides eſt vna virtus propter vnitatem diuinæ veritatis, ſecundum illud ad Epheſ. 4. Vna fides. Ergo etiam charitas eſt vna virtus, propter vnitatem diuinæ bonitatis.

RESPONDEO dicendum, quod charitas, ſicut dictum eſt *, eſt quædam amicitia hominis ad Deum. *ar. 1. huius q.* Diuerſæ autem amicitiarum ſpecies accipiuntur. Vno quidem modo, ſecundum diuerſitatem finis: & ſecundum hoc dicuntur tres ſpecies amicitiæ, ſcilicet amicitia vtilis, delectabilis, & honeſti. Alio modo, ſecundum diuerſitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur: ſicut alia ſpecies amicitiæ eſt conſanguineorum, & alia conciuium aut peregrinantium: quarum vna fundatur ſuper communicatione naturali, alia ſuper communicatione ciuili, vel peregrinationis, vt patet per Philoſophum in 8. Ethic. * *ca. 11. & 12. to. 5.* Neutro autem iſtorum modorum charitas poteſt diuidi in plura. Nam charitatis finis eſt vnus, ſcilicet diuina bonitas. Eſt etiam & vna communicatio beatitudinis æternæ, ſuper quam hæc amicitia fundatur. Vnde relinquitur, quod charitas eſt ſimpliciter vna virtus, non diſtincta in plures ſpecies.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa recte procederet, ſi Deus & proximus, ex æquo eſſent charitatis obiecta. Hoc autem non eſt verum: ſed Deus eſt principale obiectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod charitate diligitur Deus propter ſeipſum. Vnde vna ſola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, ſcilicet diuina bonitas, quæ eſt eius ſubſtantia: ſecundum illud Pſal. 105. Confitemini Domino quoniam bonus. Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, ſunt ſecundariæ, & conſequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quod amicitiæ humanæ, de qua Phil. loquitur, eſt diuerſus finis & diuerſa communicatio. Quod in charitate locum non habet, vt dictum eſt *. Et ideo non eſt ſimilis ratio. *in corp. art.*

Art. 6. *Vtrum charitas ſit excellentiſsima virtutum?* 121

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit excellentiſsima virtutum. Altioris enim potentiæ altior eſt virtus, ſicut & altior operatio. Sed intellectus eſt altior voluntate, quia dirigit ipſam. Ergo fides quæ eſt in intellectu, eſt excellentior charitate quæ eſt in voluntate. *1.2.q.66. art. 6. & inf. q 30. ar. 4. et 3. d. 36. ar. 4. co. Et 4. contra c. 55. ad 12. & col. 3. le. 3. princ. & co. 2.*

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliud operatur, videtur eo eſſe inferius: ſicut miniſter per quem dominus aliquid operatur, eſt inferior domino. Sed fides per dilectionem operatur: vt habetur ad Gal. 5. Ergo fides eſt excellentior charitate.

¶ 3. Præterea, Illud quod ſe habet ex additione ad aliud, videtur eſſe perfectius. Sed ſpes videtur ſe habere ex additione ad charitatem. Nam charitatis obiectum eſt bonum: ſpei autem obiectum eſt bonum arduum. Ergo ſpes eſt excellentior charitate.

SED contra eſt, quod dicitur 1. ad Corinth. 13. Maior horum eſt charitas.

RESPONDEO dicendum, quod cum bonum in humanis actibus attendatur, ſecundum quod regulantur debita regula: neceſſe eſt, quod virtus humana, quæ eſt principium bonorum actuum, conſiſtat in attingendo humanorum actuum regulam. Eſt autem duplex regula humanorum actuum, vt ſupra dictum eſt *, ſcilicet ratio humana, & Deus. Sed Deus eſt prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda eſt. Et ideo virtutes theologicæ, quæ conſiſtunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum obiectum eſt Deus, excellentiores ſunt virtutibus moralibus *ar. 3. huius q.*

Digitized by Google

ralibus vel intellectualibus, quæ conſiſtunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet vt etiam inter ipſas virtutes theologicas illa ſit potior, quæ magis Deum attingit. Semper autem id quod eſt per ſe, maius eſt eo quod eſt per aliud. Fides autem & ſpes attingunt quidem Deum, ſecundum quod ex ipſo prouenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni. Sed charitas attingit ipſum Deum, vt in ipſo ſiſtat, non vt ex eo aliquid nobis proueniat. Et ideo charitas eſt excellentior fide & ſpe, & per conſequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem, ſecundum ſe eſt excellentior quam aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem, ſecundum quod ex ea medium conſtituitur in operationibus, vel paſsionibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus completur ſecundum quod intellectum eſt in intelligente. Et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur ſecundum menſuram intellectus. Operatio autem voluntatis & cuiuſlibet virtutis appetitiuæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem ſicut ad terminum; ideo dignitas operationis appetitiuæ attenditur ſecundum rem quæ eſt obiectum operationis. Ea autem quæ ſunt infra animam, nobiliori modo ſunt in anima quam in ſeipſis: quia vnumquodque eſt in aliquo per modum eius in quo eſt, vt habetur in lib. * de cauſis. Quæ vero ſunt ſupra animam, nobiliori modo ſunt in ſeipſis, quam ſint in anima, Et ideo eorum, quę ſunt infra nos, nobilior eſt cognitio, quam dilectio: Propter quod Philoſophus in 7. Ethic. prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum, quę ſunt ſupra nos, & præcipue dilectio Dei, cognitioni præfertur. Et ideo charitas eſt excellentior fide.

propoſ. 12 & 20. inter opera Ariſtot. tom. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod fides non operatur per dilectionem ſicut per inſtrumentum, vt dominus per ſeruum, ſed ſicut per formam propriam. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod idem bonum eſt obiectum charitatis & ſpei. Sed charitas importat vnionem ad illud bonum: ſpes autem diſtantiam quandam ab eo. Et inde eſt quod charitas non reſpicit illud bonum vt arduum, ſicut ſpes. Quod enim iam vnitum eſt, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet, quod charitas eſt perfectior ſpe.

1 2 2 2. 2. q. 65. a. 1. & 4. et ver. q. 14. a. 6. & quoli. 12. a. 12. fin.

Art. 7. *Vtrum ſine charitate poſsit eſſe aliqua vera virtus?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod ſine charitate poſsit eſſe aliqua vera virtus. Virtutis

tis enim proprium eſt bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, puta dum nudum veſtiunt, famelicum paſcunt, & ſimilia operantur. Ergo ſine charitate poteſt eſſe aliqua vera virtus.

¶ 2. Præterea, Charitas non poteſt eſſe ſine fide. Procedit enim ex fide non ficta, vt Apoſtolus dicit 1. ad Tim. 1. Sed in infidelibus poteſt eſſe vera caſtitas, dum concupiſcentias cohibent; & vera iuſtitia, dum recte iudicant. Ergo vera virtus poteſt eſſe ſine charitate.

¶ 3. Præterea, Scientia & ars virtutes quædam ſunt, vt patet in 6. Ethic.* Sed huiuſmodi inueniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus poteſt eſſe ſine charitate. c.3.& 4. t.m.5.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit primæ ad Corinth. 13. Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & ſi tradidero corpus meum, ita vt ardeam; charitatem autem non habeam: nihil mihi prodeſt. Sed virtus vera multum prodeſt, ſecundum illud Sapient. 8. Sobrietatem & iuſtitiam docet, prudentiam & virtutem: quibus in vita nihil eſt vtilius hominibus. Ergo ſine charitate, vera virtus eſſe non poteſt.

RESPONDEO dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum, vt ſupra habitum eſt*. Bonum autem, principaliter eſt finis. Nam ea quæ ſunt ad finem, non dicuntur bona niſi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex eſt finis, vnus vltimus, & alius proximus: ita etiam eſt duplex bonum; vnum quidem vltimum & vniuerſale; & aliud proximum & particulare. Vltimum quidem & principale bonum hominis eſt Dei fruitio, ſecundum illud Pſal. 72. Mihi adhærere Deo bonum eſt: & ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem ſecundarium, & quaſi particulare hominis poteſt eſſe duplex. Vnum quidem, quod eſt vere bonum, vtpote ordinabile, quantum eſt in ſe, ad principale bonum, quod eſt vltimus finis. Aliud autem eſt bonum apparens & non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet, quod virtus vera ſimpliciter eſt illa, quæ ordinat ad principale bonum hominis: ſicut etiam Philoſophus in 8. Ethicorum dicit, quod virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Et ſic nulla vera virtus poteſt eſſe ſine charitate. Sed ſi accipiatur virtus, ſecundum quod eſt in ordine ad aliquem finem particularem, ſic poteſt aliqua virtus dici ſine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed ſi illud particulare bonum 1.2.q.56. ar.3.

non

non ſit verum bonum, ſed apparens, virtus etiam, quæ eſt in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, ſed falſa ſimilitudo virtutis. Sicut non eſt vera virtus, auarorum prudentia, qua excogitant diuerſa genera lucrorum; & auarorum iuſtitia, qua grauium damnorum metu contemnunt aliena; & auarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ ſumptuoſa eſt, cohibent appetitum; & auarorum fortitudo, qua, vt ait Horatius lib. 1. epiſtol.

Per mare pauperiem fugiunt, per ſaxa, per ignes.

c. 3. ante vt Aug. dicit in 4. lib. * contra Iulianum. Si vero illud med. to. 7. bonum particulare ſit verum bonum, puta conſeruatio ciuitatis, vel aliquid huiuſmodi: erit quidem vera virtus, ſed imperfecta, niſi referatur ad finale & perfectum bonum. Et ſecundum hoc ſimpliciter vera virtus ſine charitate eſſe non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod actus alicuius charitate carentis poteſt eſſe duplex. Vnus quidem ſecundum hoc, quod charitate caret, vtpote cum facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate. Et talis actus ſemper eſt malus: ſicut Auguſt. dicit in c. 3. to. 7. 4. * contra Iulianum, quod actus infidelis, in quantum eſt infidelis, ſemper eſt peccatum; etiam ſi nudum operiat, vel quicquid aliud huiuſmodi faciat, ordinans ad finem ſuæ infidelitatis. Alius autem poteſt eſſe actus charitate carentis, non ſecundum quod charitate caret, ſed ſecundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel ſpem, vel etiam naturæ bonum, quod non totum per peccatum tollitur: vt ſupra dictum eſt *. Et ſecundum hoc ſine charitate po- q. 10. a. 4. teſt quidem eſſe aliquis actus bonus ex ſuo genere, & 1. 2 q. non tamen perfecte bonus: quia deeſt debita ordina- 85. ar. 1. tio ad vltimum finem.

& 2. Ad ſecundum dicendum, quod cum finis ſe habeat in agibilibus, ſicut principium in ſpeculabilibus: ſicut non poteſt eſſe ſimpliciter vera ſcientia, ſi deſit recta æſtimatio de primo & indemonſtrabili principio; ita non poteſt eſſe ſimpliciter vera iuſtitia aut vera caſtitas, ſi deſit ordinatio debita ad finem, quæ eſt per charitatem, quantumcumque aliquis ſe recte circa alia habeat.

* in cor. Ad tertium dicendum, quod ſcientia & ars de ſui ar. & 1. ratione important ordinem ad aliquod particulare 2. q. 57. bonum, non autem ad vltimum finem humanæ vitæ: & q. 66. ſicut virtutes morales, quæ ſimpliciter faciunt homi- ar. 8. nem bonum, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

Digitized by Google

Art.8. *Vtrum charitas ſit forma virtutum?* 123

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit forma virtutum. Forma enim alicuius rei vel eſt exemplaris, vel eſſentialis. Sed charitas non eſt forma exemplaris aliarum virtutum: quia ſic oporteret quod aliæ virtutes eſſent eiuſdem ſpeciei cum ipſa. Similiter etiam non eſt forma eſſentialis aliarum virtutum: quia non diſtingueretur ab aliis. Ergo nullo modo eſt forma virtutum.

ſup.q.4. art.3. & 3.d.23. q.3.a.1. q.1.& d.27.q.2. a.4.q.3. Et ver.q. 14.art.5. Et vir. q. 2.art.3.

¶ 2. Præterea, Charitas comparatur ad alias virtutes, vt radix & fundamentum, ſecundum illud Epheſ.3. In charitate radicati & fundati. Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, ſed magis rationem materiæ; quia eſt prima pars in generatione. Ergo charitas non eſt forma virtutum.

¶ 3. Præterea, Forma & finis & efficiens non coincidunt in idem numero, vt patet in ſecundo Phyſicorum*. Sed charitas dicitur finis & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

SED contra eſt, quod Ambroſ.† dicit charitatem eſſe formam virtutum.

**tex.70. tom.2.*

†ex lib.2. in Luc. in titulo: Redargutio malitiæ Iudæorum in fine colliq.t.5 & refertur 3. Senten. d.3.parag.C.

RESPONDEO dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cuius ratio eſt: quia principium moralium actuum eſt voluntas, cuius obiectum & quaſi forma eſt finis. Semper autem forma actus conſequitur formam agentis: vnde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam. Manifeſtum eſt autem ſecundum prædicta*, quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem. Et ſecundum hoc ipſa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: & pro tanto dicitur eſſe forma virtutum. Nam & ipſæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

**art.præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas dicitur eſſe forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut eſſentialiter, ſed magis effectiue, in quantum ſcilicet omnibus formam imponit ſecundum modum* prædictum.

**in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod charitas comparatur fundamento & radici, in quantum ex ea ſuſtentantur & nutriuntur omnes aliæ virtutes, & non ſecundum rationem, qua fundamentum & radix habent rationem cauſæ materialis.

Ad tertium dicendum, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem ſuum. Et quia mater eſt quæ in ſe concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum:

Digitized by Google

quia ex appetitu finis vltimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipſos.

QVAESTIO XXIV.

De charitatis ſubiecto, in duodecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de charitate in comparatione ad ſubiectum.

ET CIRCA hoc quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum charitas ſit in voluntate tamquam in ſubiecto?

¶ Secundo, vtrum charitas cauſetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infuſione diuina?

¶ Tertio, vtrum infundatur ſecundum capacitatem naturalium?

¶ Quarto, vtrum augeatur in habente ipſam?

¶ Quinto, vtrum augeatur per additionem?

¶ Sexto, vtrum quolibet actu augeatur?

¶ Septimo, vtrum augeatur in infinitum?

¶ Octauo, vtrum charitas viæ poſsit eſſe perfecta?

¶ Nono, de diuerſis gradibus charitatis.

¶ Decimo, vtrum charitas poſsit diminui?

¶ Vndecimo, vtrum charitas ſemel habita poſsit amitti?

¶ Duodecimo, vtrum amittatur per vnum actum peccati mortalis?

114 Art. I. *Vtrum voluntas ſit ſubiectum charitatis?*

3. d. 27. q. 2. a. 3. & d. 30. a. 1. cor. Et veri. q. 14. a. 5. cor. Et vir. q. 1. a. 5. cor. & ad 5. & 12.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas non ſit ſubiectum charitatis. Charitas enim amor quidam eſt. Sed amor ſecundum Philoſoph.* eſt in concupiſcibili. Ergo & charitas eſt in concupiſcibili, & non in voluntate.

¶ 2. Præterea, Charitas eſt principaliſsima virtutum, vt ſupra dictum eſt†. Sed ſubiectum virtutis eſt ratio. Ergo videtur quod charitas ſit in ratione, & non in voluntate.

¶ 3. Præterea, Charitas ſe extendit ad omnes actus humanos: ſecundum illud 1. ad Cor. vlt. Omnia veſtra in charitate fiant. Sed principium humanorum actuum eſt liberum arbitrium. Ergo videtur quod charitas maxime ſit in libero arbitrio ſicut in ſubiecto, & non in voluntate.

** Ariſt. 2. top. c. 3. ante med. to. 1.*

† q. præc. art. 6.

SED contra eſt quod obiectum charitatis eſt bonum, quod etiam eſt obiectum voluntatis. Ergo charitas eſt in voluntate ſicut in ſubiecto.

RESPONDEO dicendum, quod cum duplex ſit appetitus, ſenſitiuus ſcilicet, & intellectiuus, qui dicitur voluntas, vt in primo habitum eſt*: vtriuſque obie-

** 1 p. q. 80. art. 2.*

obiectum eſt bonum, ſed diuerſimode. Nam obiectum appetitus ſenſitiui eſt bonum per ſenſum apprehenſum: obiectum vero appetitus intellectiui vel voluntatis eſt bonum ſub communi ratione boni, provt eſt apprehenſibile ab intellectu. Charitatis autem obiectum non eſt aliquod bonum ſenſibile, ſed bonum diuinum quod ſolo intellectu cognoſcitur. Et ideo charitatis ſubiectum non eſt appetitus ſenſitiuus, ſed appetitus intellectiuus, id eſt voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiſcibilis eſt pars appetitus ſenſitiui, non autem appetitus intellectiui, vt in primo * oſtenſum eſt. Vnde amor qui eſt in concupiſcibili, eſt amor ſenſitiui boni. Ad bonum autem diuinum, quod eſt intelligibile, concupiſcibilis ſe extendere non poteſt, ſed ſola voluntas. Et ideo concupiſcibilis ſubiectum charitatis eſſe non poteſt. *1. p. q. 81. art. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas etiam ſecundum Philoſoph. in 3. de anima *, in ratione eſt: & ideo per hoc, quod charitas eſt in voluntate, non eſt aliena à ratione. Tamen ratio non eſt regula charitatis, ſicut humanarum virtutum: ſed regulatur à Dei ſapientia, & excedit regulam rationis humanæ: ſecundum illud Eph. 3. Supereminentem ſcientiæ charitatem Chriſti. Vnde non eſt in ratione ſicut in ſubiecto, ſicut prudentia; neque ſicut in regulante, ſicut iuſtitia vel temperantia: ſed ſolum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem. * *tex. 41. tom. 2.*

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium non eſt alia potentia à voluntate, vt in primo dictum eſt*: & tamen charitas non eſt in voluntate ſecundum rationem liberi arbitrij, cuius actus eſt eligere. Electio enim eſt eorum, quæ ſunt ad finem; voluntas autem eſt ipſius finis, vt dicitur in 3. Ethic.* Vnde charitas, cuius obiectum eſt finis vltimus, magis debet dici eſſe in voluntate, quam in libero arbitrio. *1. p. q. 83. art. 4.* * *c. 2. in med. to. 5.*

Art. 2. *Vtrum charitas cauſetur in nobis ex infuſione?* 125

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non cauſetur in nobis ex infuſione. Illud enim quod eſt commune omnibus creaturis, naturaliter hominibus ineſt. Sed ſicut Dionyſ. Dicit in 4. cap. de diuin. nomin.* Omnibus diligibile & amabile eſt bonum diuinum, quod eſt obiectum charitatis. Ergo charitas ineſt nobis naturaliter, & non ex infuſione. *1. d. 17. q. 2. a. 2. & 3 Et 3. cont. c. 151 Et ep. ſe. 4. c. 3. Et Ro 8 le. 5. col. 1.* * *c. 4. p. 1. circa me.*

¶ 2. Præterea, Quanto aliquid eſt magis diligibile, tanto facilius diligi poteſt. Sed Deus eſt maxime

diligibilis, cum ſit ſumme bonus. Ergo facilius eſt ipſum diligere, quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuſo. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit 1. ad Tim. 1. Finis præcepti eſt charitas de corde puro, & conſcientia bona, & fide non ficta. Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas cauſatur in nobis ex actibus præcedentibus, & non ex infuſione.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit Roman. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, Charitas eſt amicitia quædam hominis ad Deum, fundata ſuper communicationem beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non eſt ſecundum bona naturalia, ſed ſecundum dona gratuita: quia, vt dicitur Rom. 6. Gratia Dei, vita æterna. Vnde & ipſa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non poteſt eſſe neque naturale, neque per potentias naturales acquiſitum: quia effectus naturalis non tranſcendit ſuam cauſam. Vnde charitas non poteſt neque naturaliter nobis ineſſe, neque per vires naturales eſt acquiſita; ſed per infuſionem Spiritus ſancti, qui eſt amor Patris & Filij: cuius participatio in nobis eſt ipſa charitas creata, ſicut ſupra dictum eſt *.

q. præc. art. 1.

q. præced. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſ. loquitur de dilectione Dei, quæ fundatur ſuper communicationem naturalium bonorum: & ideo naturaliter omnibus ineſt. Sed charitas fundatur ſuper quadam communicatione ſupernaturali. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus ſecundum ſe eſt maxime cognoſcibilis, non tamen à nobis propter defectu noſtræ cognitionis, quæ dependet à rebus ſenſibilibus: ita etiam Deus in ſe eſt maxime diligibilis, in quantum eſt obiectum beatitudinis. Sed hoc modo non eſt maxime diligibilis à nobis, propter inclinationem affectus noſtri ad viſibilia bona. Vnde patet, quod ad Deum maxime hoc modo diligendum, neceſſe eſt quod noſtris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum, quod cum charitas dicitur in nobis procedere ex corde puro, & conſcientia bona, & fide non ficta: hoc referendum eſt ad actum charitatis, qui ex præmiſsis excitatur. Vel etiam hoc dicitur, quia huiuſmodi actus diſponunt hominem ad recipiendum charitatis infuſionem. Et ſimiliter

etiam

Digitized by Google

etiam dicendum eſt de eo quod Aug. * dicit, quod timor introducit charitatem, & de hoc quod dicitur in gloſſ. † Matth.1. quod fides generat ſpem, & ſpes charitatem.

* tract.9. in Can Ioan ante medium, tom.9.
† gloſ.interl.ibid.

Art. 3. *Vtrum charitas infundatur ſecundum capacitatem naturalium?*

126
1. q. 62. art.6. & 1. d. 17. q.1.art.3. & 3.d.31. q.1.ar.4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod charitas infundatur ſecundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth.25. Quod dedit vnicuique ſecundum propriam virtutem. Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine niſi naturalis: quia ſine charitate nulla eſt virtus, vt dictum eſt *. Ergo ſecundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

* q.præc. art.7.

¶ 2. Præterea, Omnium ordinatorum ad inuicem ſecundum proportionatur primo: ſicut videmus, quod in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ; & in donis gratuitis gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cum ſit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalem, ſicut ſecundum ad primum. Ergo videtur quod charitas infundatur ſecundum naturalium capacitatem.

¶ 3. Præterea, Homines & angeli ſecundum eamdem rationem participant beatitudinem: quia in vtriſque eſt ſimilis beatitudinis ratio, vt habetur Matt.22. & Luc. 20. Sed in angelis charitas & alia dona gratuita ſunt data ſecundum capacitatem naturalium, vt Magiſt.dicit 3.diſt. 2.lib. Sent. * Ergo idem videtur eſſe in hominibus.

* 5. B.

SED contra eſt, quod dicitur Ioan.3. Spiritus vbi vult ſpirat. Et 1.ad Corinth.12. Hæc omnia operatur vnus & idem ſpiritus, diuidens ſingulis prout vult. Ergo charitas datur non ſecundum capacitatem naturalium, ſed ſecundum voluntatem ſpiritus ſua dona diſtribuentis.

RESPONDEO dicendum, quod vniuſcuiuſque rei quantitas dependet à propria cauſa rei: quia vniuerſalior cauſa effectum maiorem producit. Charitas autem cum ſuperexcedat proportionem naturæ humanæ, vt dictum eſt *, non dependet ex aliqua naturali virtute, ſed ex ſola gratia Spiritus ſancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, ſed ſolum ex voluntate Spiritus ſancti diſtribuentis ſua dona, prout vult. Vnde & Apoſt.dicit ad Epheſ.4. Vnicuique noſtrum data eſt gratia, ſecundum menſuram donationis Chriſti.

* art.præc.

Ad primum ergo dicendum, quod illa virtus ſecun-

dum quam ſua dona Deus dat vnicuique, eſt diſpoſitio, vel præparatio præcedens, ſiue conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam diſpoſitionem vel conatum præuenit Spiritus ſanctus mouens mentem hominis vel plus, vel minus, ſecundum ſuam voluntatem. Vnde & Apoſt. dicit ad Coloſſ. 1. Qui dignos nos fecit in partem ſortis ſanctorum in lumine.

Ad ſecundum dicendum, quod forma non excedit materiæ proportionem, ſed ſunt eiuſdem generis. Similiter etiam gratia & gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil eſt aliud quam quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas & natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod angelus eſt intellectualis naturæ: & ſecundum ſuam conditionem competit ei, vt totaliter feratur in omne id, in quod fertur, vt in primo habitum eſt *. Et ideo in ſuperioribus angelis fuit maior conatus, & ad bonum in perſeuerantibus, & ad malum in cadentibus. Et ideo ſuperiorum angelorum perſiſtentes facti ſunt meliores, & cadentes facti ſunt peiores aliis. Sed homo eſt naturæ rationalis, cui competit eſſe quandoque in potentia & quandoque in actu: & ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur. Sed eius, qui habet meliora naturalia, poteſt eſſe minor conatus, & è conuerſo. Et ideo non eſt ſimile.

* 1. p. q. 62. art. 6.

127

Art. 4. *Vtrum charitas augeri poßit?*

1. 2. q. 52. art. 1. & q. 66. art. 1. Et ver. q. 1. a. 11. Et quol. 9. art. 13.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod charitas augeri non poſsit. Nihil enim augetur niſi quantum. Duplex autem eſt quantitas, ſcilicet dimenſiua, & virtualis: quarum prima charitati non conuenit, cum ſit quædam ſpiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur ſecundum obiecta, ſecundum quæ charitas non creſcit: quia minima charitas diligit omnia, quæ ſunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt in termino, non recipit augmentum. Sed charitas eſt in termino, quaſi maxima virtutum exiſtens, & ſummus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non poteſt.

¶ 3. Præterea, Augmentum quidam motus eſt. Ergo quod augetur, mouetur. Quod ergo augetur eſſentialiter, mouetur eſſentialiter. Sed non mouetur eſſentialiter niſi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non poteſt augeri eſſentialiter, niſi fortè de nouo generetur vel corrumpatur: quod eſt inconueniens.

SED

SED contra eſt, quod Auguſt.* dicit ſuper Ioan. quod charitas meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.

tract.5. in Ioan. declinando ad finem, tom.9.

RESPONDEO dicendum, quod charitas viæ poteſt augeri. Ex hoc enim dicimur eſſe viatores, quod in Deum tendimus, qui eſt vltimus finis noſtræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis appropinquamus, cui non appropinquatur paſsibus corporis, ſed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas: quia per ipſam mens Deo vnitur. Et ideo de ratione charitatis viæ eſt, vt poſsit augeri. Si enim non poſſet augeri, iam ceſſaret viæ proceſſus. Et ideo Apoſt. charitatem, viam nominat, dicens 1. ad Cor.12. Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro.

Ad primum ergo dicendum, quod charitati non conuenit quantitas dimenſiua, ſed ſolum quantitas virtualis, quæ non ſolum attenditur ſecundum numerum obiectorum, vt ſcilicet plura vel pauciora diligantur; ſed etiam ſecundum intenſionem actus, vt magis vel minus aliquid diligatur: & hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas eſt in ſummo ex parte obiecti, in quantum ſcilicet eius obiectum eſt ſummum bonum. Et ex hoc ſequitur, quod ipſa ſit excellentior aliis virtutibus. Sed non eſt omnis charitas in ſummo, quantum ad intenſionem actus.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, charitatem non augeri ſecundum ſuam eſſentiam, ſed ſolum ſecundum radicationem in ſubiecto, vel ſecundum feruorem. Sed hi propriam vocem ignorauerunt. Cum enim accidens ſit, eius eſſe eſt ineſſe. Vnde nihil eſt aliud ipſam ſecundum eſſentiam augeri, quam eam magis ineſſe ſubiecto: quod eſt magis eam radicari in ſubiecto. Similiter etiam ipſa eſſentialiter eſt virtus ordinata ad actum. Vnde idem eſt ipſam augeri ſecundum eſſentiam, & ipſam habere efficaciam ad producendum feruentioris dilectionis actum. Augetur ergo eſſentialiter, non quidem ita quod eſſe incipiat, vel eſſe deſinat in ſubiecto, ſicut obiectio illa procedit: ſed ita quod magis ac magis in ſubiecto eſſe incipiat.

128

Art.5. Vtrum charitas augeatur per additionem?

1 2. q.52. art.2. & 1. d.17. q.2. ar.2. & vir. q.1. art.1. cor. & ad 10. & 12.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod charitas augeatur per additionem. Sicut enim eſt augmentum ſecundum quantitatem corporalem, ita ſecundum quantitatem virtualem. Sed augmentum

Digitized by Google

quantitatis corporalis ſit per additionem. Dicit enim Philoſoph. * in 1. de generatione, quod augmentum eſt præexiſtenti magnitudini additamentum. Ergo etiam augmentum charitatis, quod eſt ſecundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

* text. 31. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Charitas in anima eſt quoddam ſpirituale lumen, ſecundum illud 1. Ioan. 2. Qui diligit fratrem ſuum, in lumine manet. Sed lumen creſcit in aëre per additionem, ſicut in domo lumen creſcit, alia candela ſuperaccenſa. Ergo etiam charitas creſcit in anima per additionem.

¶ 3. Præterea, Augere charitatem, ad Deum pertinet, ſicut & ipſam creare: ſecundum illud 2. ad Cor. 9. Augebit incrementa frugum iuſtitiæ veſtræ. Sed Deus primo infundendo charitatem, aliquid facit in anima, quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem, aliquid ibi facit, quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.

SED contra eſt, quod charitas eſt forma ſimplex. Simplex autem additum ſimplici non facit aliquid maius, vt probatur in 3. Phyſic. * Ergo charitas non augetur per additionem.

text. 59. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quod omnis additio eſt alicuius ad aliquid. Vnde in omni additione oportet ſaltem præintelligere diſtinctionem eorum, quorum vnum additur alteri ante ipſam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præſupponi charitatem additam vt diſtinctam à charitate, cui additur, non quidem ex neceſsitate ſecundum eſſe, ſed ſaltem ſecundum intellectum. Poſſet enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius exiſtentem, ſed tunc creatam: quæ quamuis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in ſe vnde eius diſtinctio intelligi poſsit à quantitate, cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet præſupponere ad minus ſecundum intellectum, diſtinctionem vnius charitatis ab alia. Diſtinctio autem in formis eſt duplex. Vna quidem ſecundum ſpeciem, alia autem ſecundum numerum. Diſtinctio quidem ſecundum ſpeciem in habitibus eſt ſecundum obiectorum diuerſitatem. Diſtinctio vero ſecundum numerum eſt ſecundum diuerſitatem ſubiecti. Poteſt ergo contingere, quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam obiecta, ad quæ prius ſe non extendebat. Et ſic augetur ſcientia Geometriæ in eo, qui de nouo incipit ſcire aliqua Geometricalia, quæ prius neſciebat. Hoc autem non poteſt dici de charitate: quia etiam mini-

ma

Digitized by Google

ma charitas ſe extendit ad omnia illa, quæ ſunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis poteſt intelligi præſuppoſita diſtinctione ſecundum ſpeciem charitatis additæ ad eam, cui additur. Relinquitur ergo, quod ſi fiat additio charitatis ad charitatem, hoc fiat præſuppoſita diſtinctione ſecundum numerum, quæ eſt ſecundum diuerſitatem ſubiectorum: ſicut albedo augetur per hoc, quod album additur albo, quamuis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in propoſito dici non poteſt: quia ſubiectum charitatis non eſt niſi mens rationalis. Vnde tale charitatis augmentum fieri non poſſet, niſi per hoc, quod vna mens rationalis alteri adderetur: quod eſt impoſsibile, quamuis etiam ſi eſſet poſsibile, tale augmentum faceret maiorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo, quod nullo modo charitas augeri poteſt per additionem charitatis ad charitatem, ſicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur ſolum per hoc, quod ſubiectum magis ac magis participat charitatem, id eſt ſecundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis ſubditur illi. Hic enim eſt augmenti modus proprius cuiuſlibet formæ, quæ intenditur: eo quod eſſe huius formæ totaliter conſiſtit in eo, quod inhæret ſuſceptibili. Et ideo cum magnitudo rei conſequatur eſſe ipſius, formam eſſe maiorem, hoc eſt, eam magis ineſſe ſuſceptibili, non autem aliam formam aduenire. Hoc enim eſſet, ſi forma haberet aliquam quantitatem ex ſeipſa, non per comparationem ad ſubiectum. Sic ergo & charitas augetur per hoc, quod intenditur in ſubiecto, & hoc eſt ipſam augeri ſecundum eſſentiam: non autem per hoc, quod charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas corporalis habet aliquid in quantum eſt quantitas, & aliquid in quantum eſt forma accidentalis. In quantum eſt quantitas, habet quod ſit diſtinguibilis ſecundum ſitum, vel ſecundum numerum: & ideo hoc modo conſideratur augmentum magnitudinis per additionem, vt patet in animalibus. In quantum vero eſt forma accidentalis, eſt diſtinguibilis ſolum ſecundum ſubiectum. Et ſecundum hoc habet proprium augmentum, ſicut & aliæ formæ accidentales, per modum intenſionis eius in ſubiecto: ſicut patet in his, quæ rareſiunt, vt probatur in 4. Phyſic. Et ſimiliter etiam ſcientia habet quantitatem, in quantum eſt habitus ex parte obiectorum: & ſic augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoſcit. Habet

etiam quantitatem, in quantum eſt quædam forma accidentalis ex eo, quod ineſt ſubiecto: & ſecundum hoc augetur in eo, qui certius eadem ſcibilia cognoſcit nunc, quam prius. Similiter etiam & charitas habet duplicem quantitatem. Sed ſecundum eam quæ eſt ex
in cor. a. parte obiecti, non augetur, vt dictum eſt *. Vnde relinquitur, quod per ſolam intenſionem augeatur.

Ad ſecundum dicendum, quod additio luminis ad lumen poteſt intelligi ſic, quod intenditur in aëre propter diuerſitatem luminarium cauſantium lumen. Sed talis diſtinctio non habet locum in propoſito: quia non eſt niſi vnum luminare influens lumen charitatis.

Ad tertium dicendum, quod infuſio charitatis importat quamdam mutationem ſecundum habere charitatem & non habere. Et ideo oportet quod aliquid adueniat, quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem ſecundum magis & minus habere: & ideo non oportet quod aliquid inſit, quod prius non infuerit: ſed quod magis inſit quod prius minus inerat. Et hoc eſt quod facit Deus, charitatem augendo, ſcilicet quod magis inſit, & quod perfectius ſimilitudo Spiritus ſancti participetur in anima.

129 Art. 6. *Vtrum quolibet actu charitatis charitas augeatur?*

1.2. q. 52. ar. 1. & 1. d. 17. q. 2. ar. 3.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim poteſt id quod maius eſt, poteſt id quod minus eſt. Sed quilibet actus charitatis poteſt mereri vitam æternam, quæ maius eſt quam ſimplex charitatis augmentum: quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

¶ 2. Præterea, Sicut habitus virtutum acquiſitarum generatur ex actibus: ita etiam augmentum charitatis cauſatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuoſus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

¶ 3. Præterea, Greg. * dicit, quod in via Dei ſtare, retrocedere eſt. Sed nullus dum mouetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque mouetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

*Bern. in ſer. 2. de puri. in fine illius id habet expreſſe. * hoc autẽ innuit Greg. 3. homil. in Ezech. à medio.*

SED contra eſt quod effectus non excedit virtutem cauſæ. Sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo torpore vel remiſsione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, ſed magis diſponit ad minorem.

RESPON.

RESPONDEO dicendum, quod augmentum ſpirituale charitatis quodammodo ſimile eſt corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus & plantis non eſt motus continuus: ita ſcilicet quod ſi aliquid augetur in tanto tempore, neceſſe ſit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, ſicut contingit in motu locali. Sed per aliquod tempus natura operatur diſponens ad augmentum & nihil augens actu: & poſtmodum producit in effectum id, ad quod diſpoſuerat, augendo ipſum animal, vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur: ſed quilibet actus charitatis diſponit ad charitatis augmentum, in quantum ex vno actu charitatis homo redditur promptior iterum ad agendum ſecundum charitatem: & habilitate creſcente, homo prorumpit in actum feruentiorem dilectionis, quo conatur ad charitatis profectum: & tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur vitam æternam: non quidem ſtatim exhibendam, ſed ſuo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum: non tamen ſtatim augetur, ſed quando aliquis conatur ad huiuſmodi augmentum.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam in generatione virtutis acquiſitæ non quilibet actus complet generationem virtutis, ſed quilibet operatur ad eam vt diſponens: & vltimus qui eſt perfectior agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum: ſicut etiam eſt in multis guttis cauantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quod in via Dei procedit aliquis non ſolum dum actu charitas eius augetur, ſed etiam dum diſponitur ad eius augmentum.

Art. 7. Vtrum charitas augeatur in infinitum? 13

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus eſt ad aliquem finem & terminum, vt dicitur in 2.* Meta. Sed augmentum charitatis eſt quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem & terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

3. d. 17. q. 2. a. 4. et ver. q. 1. ar. 11. ad 17. & q. 2. ar. 2. ad 10.

¶ 2. Præterea, Nulla forma excedit capacitatem ſui ſubiecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ eſt ſubiectum charitatis, eſt finita. Ergo charitas in infinitum augeri non poteſt.

** li. 2. te. 8. te. 3.*

¶ 3. Præterea, Omne finitum per continuum augmentum poteſt pertingere ad quantitatem alterius

finiti quantumcumque maioris, niſi forte id quod accreſcit per augmentum, ſemper ſit minus & minus: ſicut Philoſophus dicit in 3. Phyſ. quod ſi vni lineæ addatur quod ſubtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum diuiditur, in infinitum additione facta, nunquam pertingetur ad quandam determinatam quantitatem, quæ eſt compoſita ex duabus lineis diuerſis, ea ſcilicet, ex qua additur, & ea cui additur quod ex alia ſubtrahitur. Quod in popoſito non contingit. Non enim neceſſe eſt vt ſecundum charitatis augmentum ſit minus, quam primum: ſed magis probabile eſt, quod ſit æquale, aut maius. Cum ergo charitas patriæ ſit quiddam finitum, ſi charitas viæ in infinitum augeri poteſt, ſequitur quod charitas viæ poſsit ſibi adæquare charitatem patriæ: quod eſt inconueniens. Non ergo charitas viæ in infinitum poteſt augeri.

SED contra eſt, quod Apoſtol. dicit ad Philip. 3. Non quod iam acceperim, aut iam perfectus ſim: ſequor autem, ſi quo modo comprehendam. Vbi dicit * Gloſſ. Nemo fidelium etſi multum profecerit, dicat, ſufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exiſtante finem. Ergo ſemper charitas in via poteſt magis ac magis augeri.

Sumitur ex Aug. Pſ.69, ſu. illud Adiutor & protector 1.8.

RESPONDEO dicendum, quod terminus augmento alicuius formæ poteſt præfigi tripliciter. Vno modo ex ratione ipſius formæ, quæ habet terminatam menſuram: ad quam cum peruentum fuerit, non poteſt vltra procedi in forma: ſed ſi vltra proceſſum fuerit, peruenietur ad aliam formã. Sicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis tranſit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perueniens. Alio modo ex parte agentis, cuius virtus non ſe extendit ad vlterius augẽdum formam in ſubiecto. Tertio ex parte ſubiecti, quod non eſt capax vlterioris perfectionis. Nullo autem iſtorum modorum imponitur terminus augmẽto charitatis in ſtatu viæ. Ipſa enim charitas ſecundum rationem propriæ ſpeciei, terminum augmenti non habet: eſt enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ eſt Spiritus ſanctus. Similiter etiam cauſa agens charitatem, eſt infinitæ virtutis, ſcilicet Deus. Similiter etiam ex parte ſubiecti terminus huic augmento præfigi non poteſt: quia ſemper charitate excreſcente, ſuperexcreſcit habilitas ad vlterius augmentum. Vnde relinquitur quod charitatis augmento nullus terminus præfigatur in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum charitatis eſt ad aliquem finem: ſed ille finis non eſt in hac vita, ſed futura.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur: quia per ipſam cor dilatatur, ſecundum illud 2. ad Cor. 6. Cor noſtrum dilatatum eſt. Et ideo adhuc vlterius manet habilitas ad maius augmentum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in his, quæ habent quantitatem eiuſdem rationis: non autem in his, quæ habent diuerſam rationem quantitatis: ſicut linea quantumcumque creſcat, non attingit quantitatem ſuperficiei. Non eſt autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ ſequitur cognitionem fidei: & charitatis patriæ, quæ ſequitur viſionem apertam. Vnde ratio non ſequitur.

Art. 8. *Vtrum charitas in hac vita poſſit eſſe perfecta?* 131

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod charitas *Infr. q.*
in hac vita non poſſit eſſe perfecta. Maxime enim *184. a. 2.*
hæc perfectio in Apoſtolis fuiſſet. Sed in eis non fuit. *& 3. d. 26*
Dicit enim Apoſtolus ad Phil. 3. Non quod iam com- *q. 3. a. 4.*
prehenderim, aut perfectus ſim. Ergo charitas in hac *& d. 29.*
vita perfecta eſſe non poteſt. *q. 1. a. 8.*

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. 83. quæſt. * quod *q. 1. & 2.*
nutrimentum charitatis eſt diminutio cupiditatis. Sed *& ver. q.*
vbi eſt perfectio charitatis, nulla eſt cupiditas. Sed hoc *10. ar. 10.*
non poteſt eſſe in hac vita, in qua ſine peccato viuere *& 11. &*
non poſſumus: ſecundum illud 1. Ioan. 1. Si dixeri- *opu. 18. c.*
mus quoniam peccatum non habemus, ipſi nos ſeduci- *5. 6. & 7.*
mus. Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cu- ** q. 36.*
piditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta *circa pr.*
eſſe non poteſt. *tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Illud quod iam perfectum eſt, non poteſt vlterius creſcere. Sed charitas in hac vita ſem-
per poteſt augeri, vt dictum eſt *. Ergo charitas in hac *art. præc.*
vita non poteſt eſſe perfecta.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit ſuper 1. Can.
Ioan. † Charitas cum fuerit roborata, perficitur. Cum *trac. 5. in*
autem ad perfectionem venerit, dicit, Cupio diſſolui, *Can. 10.*
& eſſe cum Chriſto. Sed hoc poſſibile eſt in hac vita, *declinã-*
ſicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita poteſt *do ad fin.*
eſſe perfecta. *trac. 1. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod perfectio charitatis poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, ex parte diligibilis: alio modo, ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta eſt charitas, vt diligatur aliquid, quantum diligibile eſt. Deus autem tantum diligibilis eſt, quantum bonus eſt. Bonitas autem eius eſt infinita: vnde infinite diligibilis eſt. Nulla autem creatura poteſt eum diligere infinite:

cum

cum quælibet virtus creata ſit finita. Vnde per hunc modum nullius creaturæ charitas poteſt eſſe perfecta, ſed ſolum charitas Dei, qua ſeipſum diligit. Ex parte vero diligentis, tunc eſt charitas perfecta, quando diligit tantum quantum poteſt. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo ſic, quod totum cor hominis actualiter ſemper feratur in Deum. Et hæc eſt perfectio charitatis patriæ, quæ non eſt poſsibilis in hac vita, in qua impoſsibile eſt, propter humanæ vitæ infirmitatem, ſemper actu cogitare de Deo, & moueri dilectione ad ipſum. Alio modo, vt homo ſtudium ſuum deputet ad vacandum Deo, & rebus diuinis, prætermiſsis aliis: niſi quantum neceſsitas præſentis vitæ requirit. Et iſta eſt perfectio charitatis, quæ eſt poſsibilis in via, non tamen eſt communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo ita, quod habitualiter aliquis totum cor ſuum ponat in Deo: ita ſcilicet, quod nihil cogitet vel velit, quod diuinæ dilectioni ſit contrarium. Et hæc perfectio eſt communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſt. negat de ſe perfectionem patriæ. Vnde Gloſſ. * ibidem dicit, quod perfectus erat viator, ſed nondum ipſius itineris perfectione peruentor.

gloſ. ord. ibid. ex Aug.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc dicitur, propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, ſed actui: & ita non repugnant perfectioni vitæ, ſed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quod perfectio vitæ non eſt perfectio ſimpliciter. Et ideo ſemper habet quo creſcat.

132 Art. 9. *Vtrum conuenienter diſtinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens, & perfecta?*

inf. q. 183 ar. 4. Et q. 184. a. 13. & d. 29. ar. 8. q. 1. Et opuſ. 61. cap. 2. Et Pſal. 24. col. 4.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diſtinguantur tres gradus charitatis, ſcilicet charitas incipiens, proficiens, & perfecta. Inter principium enim charitatis, & eius vltimam perfectionem, ſunt multi gradus medij. Non ergo vnum ſolum medium debuit poni.

¶ 2. Præterea, Statim cum charitas incipit eſſe, incipit etiam proficere. Non ergo debet diſtingui charitas proficiens à charitate incipiente.

¶ 3. Præterea, Quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, poteſt etiam eius charitas augeri: vt * dictum eſt. Sed charitatem augeri, eſt ipſam proficere. Ergo charitas perfecta non debet diſtingui à charitate proficiente. Inconuenienter ergo prædicti tres gradus charitatis aſsignantur.

ar. 7. huius q.

SED

SED contra eſt, quod * Aug. dicit ſuper primam Can. Ioan. Charitas cum fuerit nata, nutritur, quod pertinet ad incipientes: cum fuerit nutrita, roboratur, quod pertinet ad proficientes: cum fuerit roborata, perficitur, quod pertinet ad perfectos. Ergo eſt triplex gradus charitatis. *tract. 5. declinādo ad fi. tom. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod ſpirituale augmentum charitatis conſiderari poteſt quantum ad aliquid ſimile corporali hominis augmento. Quod quidem quamuis in plurimas partes diſtingui poſſit, habet tamen aliquas determinatas diſtinctiones ſecundum determinatas actiones, vel ſtudia, ad quę homo perducitur per augmentum. Sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat vſum rationis: poſtea autem diſtinguitur alius ſtatus hominis, quando iam incipit loqui, & ratione vti. Iterum tertius ſtatus eius eſt pubertatis, cum iam incipit poſſe generare: & ſic deinde, quouſque perueniatur ad perfectum. Ita etiam & diuerſi gradus charitatis diſtinguuntur ſecundum diuerſa ſtudia, ad quę homo perducitur per charitatis augmētum. Nam primo quidem incumbit homini ſtudium principale ad recedendum à peccato, & reſiſtendum concupiſcentiis eius, quæ in contrarium charitatis mouent: & hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas eſt nutrienda vel fouenda, ne corrumpatur. Secundum autem ſtudium ſuccedit, vt homo principaliter intendat ad hoc, quod in bono proficiat: & hoc ſtudium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, vt in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem ſtudium eſt, vt homo ad hoc principaliter intendat, vt Deo inhæreat, & eo fruatur: & hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt diſſolui, & eſſe cum Chriſto. Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum eſt receſſus à termino: ſecundum autem eſt appropinquatio ad alium terminum; tertium eſt quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis illa determinata diſtinctio, quæ poteſt accipi in augmento charitatis, comprehenditur ſub iſtis tribus, quæ * dicta ſunt: ſicut etiam omnis diuiſio continuorum comprehenditur ſub tribus his, principio, medio, & fine: vt * Philoſophus dicit in 1. de Cœlo. *in corp. ar.* *L. 1. tex. 2. t. n. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod illis in quibus charitas incipit, quamuis proficiant, principalior tamen cura imminet, vt reſiſtant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed poſtea hanc impugnationem minus ſentientes, iam quaſi ſecurius intendunt ad profectum: ex vna tamen parte facientes

opus

opus, & ex alia parte habentes manum ad gladium: vt dicitur in Eſdra de ædificatoribus Ieruſalem.

Ad tertium dicendum, quod perfecti etiam in charitate proficiunt. Sed non eſt ad hoc principalis eorum cura: ſed iam eorum ſtudium circa hoc maximè verſatur, vt Deo inhæreant. Et quamuis etiam hoc quærant incipientes & proficientes, tamen magis ſentiunt circa alia ſuam ſolicitudinem, incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes vero de profectu virtutum.

133 Art. 10. *Vtrum charitas poßit diminui?*

1. d. 17. q. 2. a. 5. & ma. q. 7. art. 2. AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod charitas poſsit diminui. Contraria enim nata ſunt fieri circa idem. Sed augmentatio & diminutio ſunt contraria. Cum ergo charitas augeatur, vt * dictum eſt ſupra, videtur etiam quod poſsit diminui.

* *Art. 4. huius q.* ¶ 2. Præterea, † Auguſt. 10. Confeſſ. ad Deum loquens dicit, Minus te amat qui tecum aliquid amat. Et in lib. 83. * quæſt. dicit, quod nutrimentum charitatis eſt diminutio cupiditatis. Ex quo videtur quod etiam è conuerſo augmentum cupiditatis ſit diminutio charitatis. Sed cupiditas, qua amatur aliquid aliud quam Deus, poteſt in homine creſcere. Ergo charitas poteſt diminui.

† *c. 29. à med. to. 1.* * *q. 36. cir. prin. tom. 4.*

† *c. 12. in prin. to. 3.* ¶ 3. Præterea, Sicut Auguſt. † dicit 8. ſuper Gen. ad litteram, Non ita Deus operatur hominem iuſtum, iuſtificando eum, vt ſi abſceſſerit, maneat in abſente quod fecit. Ex quo poteſt accipi, quod eodem modo Deus operatur in homine, charitatem eius conſeruando, quo operatur primo ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infuſione, minus ſe præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conſeruatione charitatis, minus ſe præparanti minorem charitatem conſeruat. Poteſt ergo charitas diminui.

SED contra eſt, quod charitas in Scriptura igni comparatur, ſecundum illud Cant. 8. Lampades eius, ſcilicet charitatis, lampades ignis atque flammarum. Sed ignis quamdiu manet, ſemper aſcendit. Ergo charitas quandiu manet, aſcendere poteſt: ſed deſcendere, id eſt, diminui non poteſt.

RESPONDEO dicendum, quod quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad obiectum proprium, minui non poteſt, ſicut nec augeri, vt ſupra *ar. 4. ad 2.* dictum eſt *. Sed cum augeatur ſecundum quantitatem, quam habet per comparationem ad ſubiectum, hic oportet conſiderare vtrum ex hac parte diminui poſsit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur.

minuatur per aliquem actum, vel per ſolam ceſſationem ab actu. Per ceſſationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquiſitæ, & quandoque etiam corrumpuntur: vt ſupra dictum eſt *. Vnde de amicitia Philoſ. dicit in 8. Ethic. † quod multas amicitias inappellatio ſoluit, id eſt non appellare amicum, vel non colloqui ei. Sed hoc ideo eſt, quia conſeruatio vniuſcuiuſque rei dependet ex ſua cauſa. Cauſa autem virtutis acquiſitæ eſt actus humanus. Vnde ceſſantibus humanis actibus virtus acquiſita diminuitur, & tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet: quia charitas non cauſatur ab humanis actibus, ſed ſolum à Deo, vt ſupra dictum eſt *. Vnde relinquitur, quod etiam ceſſante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, ſi deſit peccatum in ipſa ceſſatione. Relinquitur ergo quod diminutio charitatis non poſsit cauſari, niſi vel à Deo, vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non cauſatur aliquis defectus in nobis, niſi per modum pœnæ, ſecundum quod ſubtrahit gratiam in pœnam peccati. Vnde nec ei competit diminuere charitatem, niſi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato. Vnde relinquitur, quod ſi charitas diminuatur, cauſa diminutionis eius ſit peccatum, vel effectiue, vel meritorie. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, ſed totaliter corrumpit ipſam: & effectiue, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, vt infra * dicetur: & etiam meritorie, quia cum peccando mortaliter aliquis contra charitatem agit, dignum eſt vt Deus ei ſubtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui poteſt neque effectiue, neque meritorie. Effectiue quidem non: quia ad ipſam charitatem non attingit. Charitas enim eſt circa finem vltimum; veniale autem peccatum eſt quædam inordinatio circa ea quæ ſunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ ſunt ad finem: ſicut aliquando contingit, quod aliqui infirmi multum amantes ſanitatem, inordinate tamen ſe habent circa dietæ obſeruationem. Sicut etiam in ſpeculatiuis ſcientiis falſæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori. Deus enim non plus ſe auertit ab homine, quam homo auertat ſe ab ipſo. Vnde qui inordinate ſe habet

* 1. 2. q. 53. art. 3.
† c. 5 paulo à prin. tom. 5.
* art. 2 huius quæſt.
* ar. 12 huius quæſt.

habet circa ea quæ ſunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate,per quam ordinatur ad vltimum finem. Vnde conſequens eſt,quod charitas nullo modo diminui poſsit,directè loquendo. Poteſt tamen indirectè dici diminutio charitatis diſpoſitio ad corruptionem ipſius, quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per ceſſationem ab exercitio operum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria ſunt circa idem, quando ſubiectum æqualiter ſe habet ad vtrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo ſe habet ad augmentum & diminutionem. Poteſt enim habere cauſam augentem,ſed non poteſt habere *in co.art.* cauſam minuentem: ſicut dictum eſt *. Vnde ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum,quod duplex eſt cupiditas. Vna quidem, qua finis in creaturis conſtituitur: & hæc mortificat totaliter charitatem,cum ſit venenum *lib.83.qq. q.36 t.4.* ipſius, vt Auguſt.* dicit ibidem. Et hoc facit, quod Deus minus ametur, ſcilicet quam debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, ſed eam totaliter tollendo. Et ſic intelligendum eſt quod ** loco citato in arg.* * dicitur, Minus te amat qui tecum aliquid amat. Subditur enim, Quod non propter te amat. Quod non contingit in peccato veniali, ſed ſolum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu,etſi non actu. Eſt autem alia cupiditas venialis peccati,quæ non ſemper diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem dimi- *in co.art.* nuere non poteſt,ratione iam dicta *.

Ad tertium dicendum, quod in infuſione charitatis requiritur motus liberi arbitrij, ſicut ſupra dictum *art. 3. ad 1. & 1.2. q.113. art.3.* eſt *. Et ideo illud, quod diminuit intenſionem liberi arbitrij, diſpoſitiue operatur ad hoc, quod charitas infundenda ſit minor. Sed ad conſeruationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrij: alioquin non remaneret in dormientibus. Vnde per impedimentum intenſionis motus liberi arbitrij non diminuitur charitas.

134 *3. d. 31. q.1.art.2. Et 4.d.14. q.1.ar.4. q. 1. cor. Et 4.contra c.69. Et verit. q.2.ar.12.*

Art. 11. *Vtrum charitas ſemel habita poſsit amitti?*

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod charitas ſemel habita non poſsit amitti. Si enim amittitur, non amittitur niſi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non poteſt peccare. Dicitur enim 1.Ioan.3. Omnis enim qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit: quia ſemen ipſius in eo manet, & non poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt. Chari

Digitized by Google

Charitatem autem non habent niſi filij Dei. Ipſa enim eſt, quæ diſtinguit inter filios regni, & filios perditionis, vt Auguſt. dicit in 15. de Trinit.* Ergo ille qui habet charitatem, non poteſt eam amittere.

** c. 18. in prin. to. 3.*

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in 8. de Trinit.† quod dilectio ſi non eſt vera, dilectio dicenda non eſt. Sed ſicut ipſe * dicit in epiſt. ad Iulianum comitem, Charitas quæ deficere poteſt, numquam vera fuit. Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas ſemel habeatur, numquam amittitur.

† c. 7. in prin. to. 3.
** refertur de pænit. 2. c. Charitas 3. in ordine.*

¶ 3. Præterea, Greg. † dicit in hom. Pentecoſtes, quod amor Dei magna operatur ſi eſt; ſi deſinit operari, charitas non eſt. Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo ſi charitas inſit, amitti non poteſt.

† hom. 30. in Euang. nõ remote à prin.

¶ 4. Præterea, Liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum, niſi per aliquod motiuum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiua ad peccandum, & amorem ſui, & cupiditatem, & quicquid aliud huiuſmodi eſt. Ergo charitas amitti non poteſt.

SED contra eſt, quod dicitur Apocal. 2. Habeo aduerſum te pauca, quod primam charitatem reliquiſti.

RESPONDEO dicendum, quod per charitatem Spiritus ſanctus in nobis habitat, vt ex ſupra dictis patet *. Tripliciter ergo poſſumus conſiderare charitatem. Vno modo, ex parte Spiritus ſancti mouentis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus ſancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Vnde impoſsibile eſt hæc duo ſimul eſſe vera, quod Spiritus ſanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quod ipſe charitatem amittat peccando. Nam donum perſeuerantiæ computatur inter beneficia Dei, quibus certiſsimè liberantur, quicumque liberantur, vt Auguſt. dicit in lib. de Prædeſtinatione Sanctorum *. Alio modo, poteſt conſiderari charitas ſecundum propriam rationem. Et ſic charitas non poteſt aliquid, niſi id quod pertinet ad charitatis rationem. Vnde charitas nullo modo poteſt peccare, ſicut nec calor poteſt infrigidare; & ſicut etiam iniuſtitia non poteſt bonum facere, vt Auguſt. dicit in lib. de ſerm. Domini in monte †. Tertio modo, poteſt conſiderari charitas ex parte ſubiecti, quod eſt vertibile ſecundum arbitrij libertatem. Poteſt autem attendi comparatio charitatis ad hoc ſubiectum, & ſecundum vniuerſalem rationem, qua comparatur forma ad materiam; & ſecundum ſpecialem rationem, qua comparatur

** q. 23. art. 2. & q. 24. art. 2.*
** in lib. de bono perſeuerantia, c. 14. paulo à princ. t. 7.*
† cap. 37. tom. 4.

ratur habitus ad potentiam. Eſt autem de ratione formæ, quod ſit in ſubiecto amiſsibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ: ſicut patet in formis generabilium, & corruptibilium; quia materia horum ſic recipit vnam formam, quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quaſi non replêta tota materiæ potentialitate per vnam formam. Et ideo vna forma poteſt amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cœleſtis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamiſsibiliter ineſt. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis (in quantum ſcilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum) inamiſsibiliter habetur. Charitas autem viæ non ſic replet potentialitatem ſui ſubiecti: quia non ſemper actu fertur in Deum. Vnde quando actu in Deum non fertur, poteſt aliquid occurrere, per quod charitas amittatur. Habitui vero proprium eſt, vt inclinet potentiam ad agendum: quod conuenit habitui, in quantum facit id videri bonum, quod ei conuenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut enim guſtus diiudicat ſapores ſecundum ſuam diſpoſitionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo, ſecundum ſuam habitualem diſpoſitionem. Vnde & Philoſoph. dicit in 3. Ethicor. * quod qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei. Ibi ergo charitas inamiſsibiliter habetur, vbi id quod conuenit charitati, non poteſt videri niſi bonum, ſcilicet in patria, vbi Deus videtur per eſſentiam, quæ eſt ipſa eſſentia bonitatis. Et ideo charitas patriæ amitti non poteſt: charitas autem viæ, in cuius ſtatu non videtur ipſa eſſentia diuinæ bonitatis, poteſt amitti.

* c. 5. à me. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur ſecundum poteſtatem Spiritus ſancti: cuius conſeruatione à peccato immunes redduntur, quos ipſe mouet quantum ipſe voluerit.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas, quæ deficere poteſt, ex ipſa ratione charitatis vera charitas non eſt. Hoc enim eſſet ſi hoc in ſuo amore haberet, quod ad tempus amaret, & poſtea amare deſineret: quod non eſſet veræ dilectionis. Sed ſi charitas amittatur ex mutabilitate ſubiecti contra propoſitum charitatis, quod in ſuo actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei ſemper magna operatur in propoſito: quod pertinet ad rationem charitatis, non tamen ſemper magna operatur in actu, propter conditionem ſubiecti.

Ad

Ad quartum dicendum, quod charitas ſecundum rationem ſui actus excludit omne motiuum ad peccandum. Sed quandoque contingit, quod charitas actu non agit: & tunc poteſt interuenire aliquod motiuum ad peccandum: cui ſi conſentiatur, charitas amittitur.

Art. 12. *Vtrum charitas amittatur per vnum actum peccati mortalis?* 135

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non amittatur per vnum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in 1. Periar.* Si aliquando ſatietas capit aliquem ex his, qui in ſummo perfectoque conſtiterit gradu, non arbitror quod ad ſubitum quis euacuetur, aut decidat: ſed paulatim ac etiam per partes eum decidere neceſſe eſt. Sed homo decidit, charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per vnum ſolum actum peccati mortalis. *3. d. 31. q. 1. ar. 1. et veri. q. 2 ar. 6. & 13. * c. 3. circa ſi. to. 4.*

¶ 2. Præterea, Leo Papa dicit in Serm. * de paſſione, alloquens Petrum, Vidit in te Dominus non fidem fictam, non dilectionem auerſam: ſed conſtantiam fuiſſe turbatam. Abundauit fletus, vbi non defecit affectus: affectus charitatis lauit verba formidinis. Et ex hoc accepit Ber. quod dicit in Petro charitatem non fuiſſe extinctam, ſed ſolum ſopitam. Sed Petrus negando Chriſtum, peccauit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per vnum actum peccati mortalis. *in ſer. 9. de paſſione dom. circa fin.*

¶ 3. Præterea, Charitas eſt fortior quam virtus acquiſita. Sed habitus virtutis acquiſitæ non tollitur per vnum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per vnum actum peccati mortalis contrarium.

¶ 4. Præterea, Charitas importat dilectionem Dei & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei & proximi, vt videtur. Inordinatio enim affectionis circa ea, quæ ſunt ad finem, non tollit amorem finis, vt ſupra dictum eſt *. Ergo poteſt remanere charitas ad Deum, exiſtente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum. *art. 10. huius q.*

¶ 5. Præterea, Virtutis theologicæ obiectum eſt vltimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, ſcilicet fides & ſpes, non excluduntur per vnum actum peccati mortalis, immo remanent informes. Ergo etiam charitas poteſt remanere informis, etiam vno peccato mortali perpetrato.

SED contra, Per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, ſecundum illud Rom. 6. Stipendia

Digitized by Google

pendia peccati mors. Sed quilibet habens charitatem habet meritum vitæ æternæ. Dicitur enim Ioan. 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei meipſum. In qua quidem manifeſtatione vita æterna conſiſtit, ſecundum illud Ioann. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te verum Deum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum. Nullus autem poteſt eſſe ſimul dignus vita æterna, & morte æterna. Ergo impoſsibile eſt, quod aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per vnum actum peccati mortalis.

RESPONDEO dicendum, quod vnum contrarium per aliud contrarium ſuperueniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati ſecundum propriam rationem, quæ conſiſtit in hoc quod Deus diligatur ſuper omnia, & quod homo totaliter illi ſe ſubiiciat, omnia ſua referendo in ipſum. Eſt ergo de ratione charitatis vt ſic diligat Deum, quod in omnibus velit ſe ei ſubiicere, & præceptorum eius regulam in omnibus ſequi. Quicquid enim contrariatur præceptis eius, manifeſte contrariatur charitati. Vnde de ſe habet, quod charitatem excludere poſsit. Et ſi quidem charitas eſſet habitus acquiſitus ex virtute ſubiecti dependens, non oporteret quod ſtatim per vnum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, ſed actui. Continuatio autem habitus in ſubiecto non requirit continuitatem actus. Vnde ex ſuperueniente contrario actu non ſtatim habitus acquiſitus excluditur. Sed charitas, cum ſit habitus infuſus, dependet ex actione Dei infundentis, qui ſic ſe habet in infuſione, & conſeruatione charitatis, ſicut ſol in illuminatione aëris, vt dictum eſt *. Et ideo ſicut lumen ſtatim ceſſaret eſſe in aëre, per hoc quod aliquod obſtaculum poneretur illuminationi Solis: ita etiam charitas ſtatim deficit eſſe in anima, per hoc quod aliquod obſtaculum ponitur influentiæ charitatis à Deo in animam. Manifeſtum eſt autem, quod per quodlibet mortale peccatum, quod diuinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infuſioni obſtaculum: quia ex hoc ipſo, quod homo eligendo præfert peccatum diuinæ amicitiæ, quæ requirit vt Dei voluntatem ſequamur, conſequens eſt vt ſtatim per vnum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Vnde & Auguſt. dicit 8. * ſuper Gen. ad litteram, quod homo Deo ſibi præſente illuminatur, abſente autem continuo tenebratur, à quo non

ar. 10. huius q. argu. 3. innuitur.

ca. 12. in med. to. 3.

Digitized by Google

non locorum interuallis, ſed voluntatis auerſione diſceditur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis poteſt vno modo ſic intelligi, quod homo, qui eſt in ſtatu perfecto, non ſubito procedit in actum peccati mortalis: ſed ad hoc diſponitur per aliquam negligentiam præcedentem. Vnde & peccata venialia dicuntur eſſe diſpoſitio ad mortale, ſicut ſupra dictum eſt *. Sed tamen per vnum actum peccati mortalis ſi eum commiſerit, decidit charitate amiſſa. Sed quia ipſe ſubdit, Si aliquis breuis lapſus acciderit, & cito reſipiſcat, non penitus ruere videtur: poteſt aliter dici, quod ipſe intelligit eum penitus euacuari, & decidere qui ſic decidit, vt ex malitia peccet: quod non ſtatim in viro perfecto à principio contingit.

a. 10 huius q. & 1.2. q. 88. art. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas amittitur dupliciter. Vno modo, directe per actualem contemptum: & hoc modo Petrus charitatem non amiſit. Alio modo indirecte, quando committitur aliquid contrarium charitati propter aliquam paſsionem concupiſcentiæ, vel timoris. Et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amiſit, ſed eam cito recuperauit.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet inordinatio affectionis, quæ eſt circa ea quæ ſunt ad finem id eſt circa bona creata, conſtituit peccatum mortale: ſed ſolum quando eſt talis inordinatio, quæ repugnat diuinæ voluntati. Et hæc inordinatio directe contrariatur charitati, vt dictum eſt *.

in corp. art. 10.

Ad quintum dicendum, quod charitas importat vnionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque ſpes. Omne autem peccatum conſiſtit in auerſione à Deo, vt ſupra dictum eſt. Et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel ſpei: ſed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei, vel ſpei tollitur; ſicut & per omne peccatum mortale habitus charitatis tollitur. Vnde patet, quod charitas non poteſt remanere informis, cum ſit vltima forma virtutum, ex hoc, quod reſpicit Deum in ratione finis vltimi, vt dictum eſt *.

q. 23. a. 8.

QVÆSTIO XXV.

De obiecto charitatis, in duodecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de obiecto charitatis.

Circa

Circa quod duo conſideranda occurrunt. Primo quidem de his, quæ ſunt ex charitate diligenda. Secundo de ordine diligendorum.

CIRCA primum quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum ſolus Deus ſit ex charitate diligendus, vel etiam proximus?

¶ Secundo, vtrum charitas ſit ex charitate diligenda?

¶ Tertio, vtrum creaturæ irrationales ſint ex charitate diligendæ?

¶ Quarto, vtrum aliquis poſſit ex charitate ſeipſum diligere?

¶ Quinto, vtrum corpus proprium?

¶ Sexto, vtrum peccatores ſint ex charitate diligendi?

¶ Septimo, vtrum peccatores ſeipſos diligant?

¶ Octauo, vtrum inimici ſint ex charitate diligendi?

¶ Nono, vtrum ſint eis ſigna amicitiæ exhibenda?

¶ Decimo, vtrum angeli ſint ex charitate diligendi?

¶ Vndecimo, vtrum dæmones?

¶ Duodecimo, de enumeratione diligendorum ex charitate.

136 Art. I. *Vtrum dilectio charitatis ſiſtat in Deo, an ſe extendat etiam ad proximum?*

3.q.188. a.2.c.2. Et verit. q.1.a.4 AD primum ſic proceditur. Videtur quod dilectio charitatis ſiſtat in Deo, & non ſe extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita & timorem: ſecundum illud Deuter. 10. Et nunc Iſraël quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi vt timeas, & diligas eum? Sed alius eſt timor, quo timetur homo, qui dicitur timor humanus; & alius timor, quo timetur Deus, qui eſt vel ſeruilis, vel filialis: vt ex ſupra q.19.a.2. dictis patet *. Ergo etiam alius eſt amor charitatis quo diligitur Deus, & alius eſt amor, quo diligitur proximus.

c.8. circa prin. to.5. ¶ 2. Præterea, Philoſoph. dicit in 8. Ethic. * quod amari eſt honorari. Sed alius eſt honor, qui debetur Deo, qui eſt honor latriæ; & alius eſt honor, qui debetur creaturæ, qui eſt honor duliæ. Ergo etiam alius eſt amor, quo diligitur Deus; & alius, quo diligitur proximus.

ſup. illud Abrahã genuit Iſaac, gl. interl. ibid. ¶ 3. Præterea, Spes generat charitatem, vt habetur in Gloſſ.* Matth. 1. Sed ſpes ita habetur de Deo, quod reprehenduntur ſperantes in homine: ſecundum illud Ierem. 17. Maledictus homo, qui confidit in homine. Ergo charitas ita debetur Deo, quod ad proximum ſe non extendat.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 4. Hoc mandatum

datum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem ſuum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, habitus non diuerſificantur niſi ex hoc, quod variant ſpecies actus. Omnis enim actus vnius ſpeciei, ad eumdem habitum pertinet. Cum autem ſpecies actus ex obiecto ſumatur ſecundum formalem rationem ipſius, neceſſe eſt quod idem ſpecie ſit actus, qui fertur in rationem obiecti, & qui fertur in obiectum ſub tali ratione: ſicut eadem eſt ſpecie viſio, qua videtur lumen, & qua videtur color, ſecundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum Deus eſt. Hoc enim debemus in proximo diligere, vt in Deo ſit. Vnde manifeſtum eſt, quod idem ſpecie actus eſt, quo diligitur Deus, & quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non ſolum ſe extendit ad dilectionem Dei, ſed etiam ad dilectionem proximi.

1.2.q.54. art.2. & hic q.17. art.6. & q.19.a.3.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus timeri poteſt dupliciter, ſicut & amari. Vno modo, propter id quod eſt proprium ſibi, puta cum aliquis timet tyrannum, propter eius crudelitatem: vel cum amat ipſum, propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo. Et talis timor humanus diſtinguitur à timore Dei: & ſimiliter amor. Alio modo, timetur homo & amatur, propter id quod eſt Dei in ipſo: ſicut cum ſecularis poteſtas timetur, propter miniſterium diuinum, quod habet ad vindictam malefactorum, & amatur propter iuſtitiam. Et talis timor hominis non diſtinguitur à timore Dei, ſicut nec amor.

Ad ſecundum dicendum, quod amor reſpicit bonum in communi: ſed honor reſpicit proprium bonum honorati: defertur enim alicui in teſtimonium proprie virtutis. Et ideo amor non diuerſificatur ſpecie, propter diuerſam quantitatem bonitatis diuerſorum: dummodo referantur ad aliquod vnum bonum commune. Sed honor diuerſificatur ſecundum propria bona ſingulorum. Vnde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad vnum bonum commune, quod eſt Deus. Sed diuerſos honores diuerſis deferimus, ſecundum propriam virtutem ſingulorum. Et ſimiliter Deo ſingularem honorem latriæ exhibemus, propter eius ſingularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod vituperantur qui ſperant in homine, ſicut in principali auctore ſalutis: non autem qui ſperant in homine, ſicut adiuuante miniſterialiter ſub Deo. Et ſimiliter reprehenſibile eſſet,

ſi quis proximum diligeret tamquam principalem finem: non autem ſi quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad charitatem.

137 Art. 2. *Vtrum charitas ſit ex charitate diligenda?*

1.d.17. q.1.a.5. & d 28. a.1.ad 5. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod charitas non ſit ex charitate diligenda. Ea enim quæ ſunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, vt patet Matth. 22. Sed ſub neutro eorum charitas continetur: quia nec charitas eſt Deus, nec eſt proximus. Ergo charitas non eſt ex charitate diligenda.

¶ 2. Præterea, Charitas fundatur ſuper communica-
q.23 a.1. tionem beatitudinis, vt ſupra dictum eſt *. Sed charitas non poteſt eſſe particeps beatitudinis. Ergo charitas non eſt ex charitate diligenda.

¶ 3. Præterea, Charitas eſt amicitia quædam, vt ſu-
ibidem. pra dictum eſt *. Sed nullus poteſt habere amicitiam ad charitatem, vel ad aliquod accidens, quia huiuſmodi reamare non poſſunt: quod eſt de ratione amicitiæ,
c.3. to.5. vt dicitur in 8. Eth. * Ergo charitas non eſt ex charitate diligenda.

cap.8. à med. to.3. SED contra eſt, quod Auguſt. † dicit 8. de Trinit. Qui diligit proximum, conſequens eſt, vt etiam ipſam dilectionem diligat. Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo conſequens eſt, vt etiam charitas ex charitate diligatur.

RESPONDEO dicendum, quod charitas amor quidam eſt. Amor autem ex natura potentiæ, cuius eſt actus, habet quod poſsit ſupra ſeipſum reflecti. Quia enim voluntatis obiectum eſt bonum vniuerſale, quicquid ſub ratione boni continetur, poteſt cadere ſub actu voluntatis. Et quia ipſum velle, eſt quoddam bonum, poteſt velle ſe velle: ſicut & intellectus, cuius obiectum eſt verum, intelligit ſe intelligere: quia hoc etiam eſt quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ ſpeciei habet, quod ſupra ſe reflectatur, quia eſt ſpontaneus motus amantis in amatum. Vnde ex hoc ipſo, quod amat aliquis, amat ſe amare. Sed charitas non eſt ſimpliciter amor, ſed habet rationem amicitiæ, vt ſupra dictum eſt *. Per ami-
q.23.a.1. citiam autem amatur aliquid dupliciter. Vno modo, ſicut ipſe amicus, ad quem amicitiam habemus, & cui bona volumus. Alio modo, ſicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo charitas per charitatem amatur, & non primo: quia charitas eſt illud bonum quod optamus omnibus, quos ex charitat diligimus. Et eadem ratio eſt de beatitudine, & aliis virtutibus.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Deus & proximus ſunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio charitattis. Diligimus enim proximum & Deum, in quantum hoc amamus, vt nos & proximus Deum diligamus: quod eſt charitatem diligere.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas eſt ipſa communicatio ſpiritualis vitæ, per quam ad beatitudinem peruenitur: & ideo amatur ſicut bonum deſideratum omnibus, quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum quod per amicitiam amantur illi, ad quos amicitiam habemus.

Art. 3. *Vtrum etiam creaturæ irrationales ſint ex charitate diligendæ?* 138

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod etiam creaturæ irrationales ſint ex charitate diligendæ. *3. d. 28. a. 2. & 5.* Per charitatem enim maxime conformamur Deo. *Et veri.* Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate. *q. 2. ar. 7.* Diligit enim omnia quæ ſunt, vt habetur Sapient. 11. *cor.* Et omne quod diligit, ſeipſo diligit, qui eſt charitas. Ergo & nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

¶ 2. Præterea, Charitas principaliter fertur in Deum: ad alia autem ſe extendit, ſecundum quod ad Deum pertinent. Sed ſicut creatura rationalis pertinet ad Deum: in quantum habet ſimilitudinem imaginis: ita etiam creatura irrationalis, in quantum habet ſimilitudinem veſtigij. Ergo charitas etiam ſe extendit ad creaturas irrationales.

¶ 3. Præterea, Sicut charitatis obiectum eſt Deus, ita & fidei. Sed fides ſe extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus cœlum & terram eſſe creata à Deo, & piſces & aues eſſe productos ex aquis, & greſsibilia animalia & plantas ex terra. Ergo charitas etiam ſe extendit ad creaturas irrationales.

SED contra eſt, quod dilectio charitatis ſolum ſe extendit ad Deum & ad proximum. Sed nomine proximi non poteſt intelligi creatura irrationalis: quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non ſe extendit ad creaturas irrationales.

RESPONDEO dicendum, quod charitas ſecundum * prædicta, eſt amicitia quædam. *q. 23. art. 1. & art. præc.* Per amicitiam autem amatur vno modo amicus, ad quem amicitia habetur: at alio modo bona, quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis poteſt ex charitate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum

duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non poteſt. Primo quidem, quia amicitia ad eum habetur, cui volumus bonum. Sed non proprie poſſumus bonum velle creaturæ irrationali: quia non eſt eius proprie habere bonum, ſed ſolum creaturæ rationalis, quæ eſt domina vtendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philoſophus dicit in 2. Phyſic.* quod huiuſmodi rebus non dicimus aliquid bene, vel male contingere, niſi ſecundum ſimilitudinem. Secundo, quia omnis amicitia fundatur ſuper aliqua communicatione vitæ: nihil enim ita proprium eſt amicitiæ, ſicut bona vita, vt patet per Philoſophum 8. Ethic. * Creaturæ autem irrationales non poſſunt communicationem habere in vita humana, quæ eſt ſecundum rationem. Vnde nulla amicitia poteſt haberi ad creaturas irrationales, niſi forte ſecundum metaphoram. Tertia ratio eſt propria charitati: quia charitas fundatur ſuper communicatione beatitudinis æternæ, cuius creatura irrationalis capax non eſt. Vnde amicitia charitatis non poteſt haberi ad creaturam irrationalem. Poſſunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, ſicut bona quæ aliis volumus: in quantum ſcilicet ex charitate volumus eas conſeruari ad honorem Dei, & vtilitatem hominum. Et ſic etiam ex charitate Deus eas diligit. Vnde patet reſponſio ad primum.

tex. 59. tem. 2. | *c. 3. & 4. tom. 5.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo veſtigij non dat capacitatem vitæ æternæ, ſed ſimilitudo imaginis. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod fides ſe poteſt extendere ad omnia quæ ſunt quocumque modo vera. Sed amicitia charitatis ſe extendit ad illa ſola, quæ nata ſunt habere bonum vitæ æternæ. Vnde non eſt ſimile.

139

1. 1. 32. 7. 1. ar. 2. ad 3. & 3. d. 26. art. et ver. q 2. art 7. & cor. ad 10

Art. 4. *Vtrum homo debeat ſeipſum ex charitate diligere?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod homo non diligat ſeipſum ex charitate. Dicit enim Greg. * in quadam hom. quod charitas minus quam inter duos haberi non poteſt. Ergo ad ſeipſum nullus habet charitatem.

**hom 17. in euan. in princ. illius.*

¶ 2. Præterea, Amicitia de ſui ratione importat reamationem & æqualitatem, vt patet in 8. Ethic. † Quæ quidem non poſſunt eſſe homini ad ſeipſum. Sed charitas amicitia quædam eſt, vt ſupra dictum eſt*. Ergo ad ſeipſum aliquis charitatẽ habere non poteſt.

† c. 3 & 8 ſimul ſump. t. 5 | ** q. 23. art. 1.*

¶ 3. Præterea, Illud quod ad charitatem pertinet, non poteſt eſſe vituperabile: quia charitas non agit

agit perperam, vt dicitur 1. ad Corinth.13. Sed amare ſeipſum eſt vituperabile. Dicitur enim 2. ad Timoth.3. In nouiſsimis diebus inſtabunt tempora periculoſa, & erunt homines amantes ſeipſos. Ergo homo non poteſt ſeipſum diligere ex charitate.

SED contra eſt, quod dicitur Leuit. 19. Diliges amicum tuum ſicut teipſum. Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo & nos ipſos ex charitate debemus diligere.

RESPONDEO dicendum, quod cum charitas ſit quædam amicitia, ſicut dictum eſt*, dupliciter poſſumus de charitate loqui. Vno modo, ſub communi ratione amicitiæ: & ſecundum hoc dicendum eſt, quod amicitia proprie non habetur ad ſeipſum, ſed aliquid maius amicitia: quia amicitia vnionem quamdam importat. Dicit enim Dionyſ.* quod amor eſt virtus vnitiua. Vnicuique autem ad ſeipſum eſt vnitas, quæ eſt potior vnione ad alium. Vnde ſicut vnitas eſt principium vnionis, ita amor, quo quis diligit ſeipſum, eſt forma, & radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus ſicut ad noſipſos. Dicitur enim in 9. Ethicor.* quod amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex his quæ ſunt ad ſeipſum: ſicut etiam de principiis non habetur ſcientia ſed aliquid maius, ſcilicet intellectus, Alio modo poſſumus loqui de charitate ſecundum propriam rationem ipſius, provt ſcilicet eſt amicitia hominis ad Deum principaliter, & ex conſequenti ad ea quæ ſunt Dei. Inter quæ etiam eſt ipſe homo, qui charitatem habet. Et ſic inter cætera, quæ ex charitate diligit quaſi ad Deum pertinentia, etiam ſeipſum ex charitate diligit.

q.23.a.1.

cap 4. de diu. nom. in p.2.& p.1. non multum remote à fine.

** cap.8. paulo à prin. t.9.*

Ad primum ergo dicendum quod Gregor. loquitur de charitate, ſecundum communem amicitiæ rationem. Et ſecundum hoc etiam procedit ſecunda ratio.

Ad tertium dicendum, quod amantes ſeipſos, vituperantur, in quantum amant ſe ſecundum naturam ſenſibilem, cui obtemperant: quod non eſt vere amare ſeipſum ſecundum naturam rationalem, vt ſibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo præcipue ad charitatem pertinet diligere ſeipſum.

Art.5. *Vtrum homo debeat corpus ſuum ex charitate diligere;*

140. 3.d.28. ar.7.& ver.q.2. ar.7.cor. ad 14.& 15.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod homo non debeat corpus ſuum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum, cui conuiuere non

 volu

cum in amicitia, quæ eſt ad alterum; non autem in amicitia, quæ eſt ad ſeipſum, vel ſecundum animam, vel ſecundum corpus.

Art.6. Vtrum peccatores ſint ex charitate diligendi? 141

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod peccatores non ſint ex charitate diligendi. Dicitur enim in Pſal.118. Iniquos odio habui. Sed Dauid charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis ſunt odiendi peccatores, quam diligendi. *3.d.28. art.4. Et ver. q.2. ar.8. ad 8. & 9.*

¶ 2. Præterea, Probatio dilectionis exhibitio eſt operis, vt Greg*. dicit in Homilia Pent. Sed peccatoribus iuſti non exhibent opera dilectionis, ſed magis opera, quæ videntur eſſe odij: ſecundum illud Pſal.100. In matutino interficiebam omnes peccatores terræ. Et Dominus præcepit Exod.22. Maleficos non patieris viuere. Ergo peccatores non ſunt ex charitate diligendi. *hom. 30. in Euan. non longe à prin.*

¶ 3. Præterea, Ad amicitiam pertinet, vt amicis optemus, & velimus bona. Sed ſancti ex charitate optant peccatoribus mala, ſecundum illud Pſalm.9. Conuertantur peccatores in infernum. Ergo peccatores non ſunt ex charitate diligendi.

¶ 4. Præterea, Proprium eſt amicorum, de eiſdem gaudere, & idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt; neque facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent: ſed magis facit contrarium. Ergo peccatores non ſunt ex charitate diligendi.

¶ 5. Præterea, Proprium eſt amicorum, ſimul conuiuere, vt dicitur in 8 Ethic.* Sed cum peccatoribus non eſt conuiuendum: ſecundum illud 2. ad Corinth.6. Exite de medio eorum. Ergo peccatores non ſunt ex charitate diligendi. *c.5. ante med.to.5.*

SED contra eſt, quod Auguſt.* dicit in 1.de doct. Chriſt. quod cum dicitur, Diliges proximum tuum, manifeſtum eſt omnem hominem, proximum eſſe deputandum. Sed peccatores non deſinunt eſſe homines: quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores ſunt ex charitate diligendi. *c.30. parum ante med.to.3.*

RESPONDEO dicendum, quod in peccatoribus duo poſſunt conſiderari, ſcilicet natura & culpa. Secundum naturam quidem, quam à Deo habent, capaces ſunt beatitudinis; ſuper cuius communicatione charitas fundatur: vt ſupradictum eſt*. Et ideo, ſecundum naturam ſuam ſunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, & eſt beatitudinis impedimentum. Vnde ſecundum culpam, qua Deo *q.23. art. 1. & 5. Et in iſta q.art.2.*

Deo aduerſantur, ſunt odiendi quicumque peccatores, etiam pater & mater & propinqui: vt habetur Luc. 14. Debemus enim in peccatoribus odire, quod peccatores ſunt; & diligere, quod homines ſunt beatitudinis capaces. Et hoc eſt eos vere ex charitate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod iniquos propheta odio habuit, in quantum iniqui ſunt, habens odio iniquitatem ipſorum: quod eſt ipſorum malum. Et *Pſ. 138.* hoc eſt perfectum odium, de quo ipſe dicit, Perfecto odio oderam illos. Eiuſdem autem rationis eſt odire malum alicuius, & diligere bonum eius. Vnde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad ſecundum dicendum, quod amicis peccantibus, *c. 3. circa med. t. 5.* ſicut Philoſophus dicit in 9. Ethicorum *, non ſunt ſubtrahenda amicitiæ beneficia, quouſque non habeatur ſpes ſanationis eorum: ſed magis eſt eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem, pecuniæ, ſi eam amiſiſſent: quanto virtus eſt magis amicitiæ affinis, quam pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, & inſanabiles fiunt: tunc non eſt eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo huiuſmodi peccantes, de quibus magis præſumitur nocumentum aliorum, quam etiam eorum emendatio, ſecundum legem diuinam, & humanam præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit iudex non ex odio eorum, ſed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ ſingularis perſonæ. Et tamen mors per iudicem inflicta peccatori prodeſt, ſi conuertatur ad culpæ expiationem, ſi vero non, conuertatur ad culpæ terminationem: quia per hoc tollitur ei poteſtas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi imprecationes quæ in ſacra Scriptura inueniuntur, tripliciter *Pſal. 9.* poſſunt intelligi. Vno modo, per modum prænuntiationis, non per modum optationis: vt ſit ſenſus, Conuertantur peccatores in infernum, id eſt conuertentur. Alio modo, per modum optationis, vt tamen deſiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, ſed ad iuſtitiam punientis (ſecundum illud Pſal. 57. Lætabitur iuſtus, cum viderit vindictam:) quia nec ipſe Deus puniens lætatur in perditione impiorum. vt dicitur Sapient. 1. ſed in ſua iuſtitia: quia iuſtus dominus. & iuſtitias dilexit. Tertio vt deſiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipſam pœnam: vt ſcilicet peccata deſtruantur, & homines remaneant.

Ad quartum dicendum, quod ex charitate diligimus

Digitized by Google

mus peccatores: non quidem vt velimus quæ ipſi volunt, vel gaudeamus de his, de quibus ipſi gaudent, ſed vt faciamus eos velle quod volumus, & gaudere de his, de quibus gaudemus. Vnde dicitur Ier. 15. Ipſi conuertentur ad te, & tu non conuerteris ad eos.

Ad quintum dicendum, quod conuiuere peccatoribus, infirmis quidem eſt vitandum propter periculum, quod eis imminet, ne ab eis ſubuertantur. Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile eſt, quod cum peccatoribus conuerſentur vt eos conuertant. Sic enim dominus cum peccatoribus manducabat & bibebat, vt dicitur Matth. 9. Conuictus tamen peccatorum quantum ad conſortium peccati, vitandus eſt omnibus. Et ſic dicitur 2. ad Corinth. 6. Exite de medio eorum, & immundum ne tetigeritis, ſcilicet ſecundum peccati conſenſum.

Art 7. Vtrum peccatores diligant ſeipſos? 142

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod peccatores ſeipſos diligant. Illud enim quod eſt principium peccati, maxime in peccatoribus inuenitur. Sed amor ſui eſt principium peccati. Dicit enim Auguſt. 14. de ciuit. Dei *, quod facit ciuitatem Babylonis. Ergo peccatores maxime amant ſeipſos. *3. d. 29. ar. 5. & ver. q. 2. a. 12. ad 6. Et Pſ. 10. col. 4.*

¶ 2. Præterea, Peccatum non tollit naturam. Sed hoc vnicuique conuenit ex ſua natura, quod diligat ſeipſum: vnde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, puta conſeruationem ſui eſſe, & alia huiuſmodi. Ergo peccatores diligunt ſeipſos. ** c. vlt. in princ. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Omnibus eſt diligibile bonum, vt Dionyſ. * dicit in 4. c. de diuin. nom. Sed multi peccatores reputant ſe bonos. Ergo multi peccatores ſeipſos diligunt. *ca. 4. p. 1. ante me.*

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 10. Qui diligit iniquitatem, odit animam ſuam.

RESPONDEO dicendum, quod amare ſeipſum, vno modo commune eſt omnibus, alio modo proprium eſt bonorum, tertio modo proprium eſt malorū. Quod enim aliquis amet id quod ſeipſum eſſe æſtimat, hoc commune eſt omnibus. Homo autem dicitur eſſe aliquid dupliciter. Vno modo ſecundum ſuam ſubſtantiam, & naturam: & ſecundum hoc omnes æſtimant bonum ſe eſſe id quod ſunt, ſcilicet ex anima & corpore compoſitos: & ſic etiam omnes homines boni & mali diligunt ſeipſos, in quantum diligunt ſui ipſorum conſeruationem. Alio modo dicitur homo eſſe aliquid ſecundum principalitatem, ſicut prin-

Digitized by Google

ceps ciuitatis, dicitur eſſe ciuitas. Vnde quod principes faciunt, dicitur ciuitas facere. Sic autem non omnes æſtimant ſe eſſe id quod ſunt. Principale enim in homine eſt mens rationalis; ſecundarium autem eſt natura ſenſitiua, & corporalis: quorum primum, Apoſtolus nominat interiorem hominem; ſecundum, exteriorem: vt patet 2. ad Corinth. 4. Boni autem æſtimant principale in ſeipſis rationalem naturam, ſiue interiorem hominem: vnde ſecundum hoc æſtimant ſe eſſe quod ſunt. Mali autem æſtimant principale in ſeipſis naturam ſenſitiuam, & corporalem, ſcilicet exteriorem hominem: vnde non recte cognoſcentes ſeipſos, non vere diligunt ſeipſos, ſed diligunt id quod ſeipſos eſſe reputant. Boni autem vere cognoſcentes ſeipſos, vere ſeipſos diligunt. Et hoc probat Phil. in 9. Eth. * per quinque, quæ ſunt amicitiæ propria. Vnuſquiſque enim amicus primo quidem vult ſuum amicum eſſe & viuere, ſecundo vult ei bona, tertio operatur bona ad ipſum, quarto conuiuit ei delectabiliter, quinto concordat cum ipſo quaſi cum eodem delectatus & contriſtatus. Et ſecundum hoc boni diligunt ſeipſos, quantum ad interiorem hominem: quia etiam volunt ipſum ſeruari in ſua integritate, & optant ei bona, quæ ſunt bona ſpiritualia, & etiam ad aſſequenda, operam impendunt, & delectabiliter ad cor proprium redeunt: quia ibi inueniunt bonas cogitationes in præſenti, & memoriam bonorum præteritorum, & ſpem futurorum bonorum, ex quibus delectatio cauſatur. Similiter etiam non patiuntur in ſeipſis voluntatis diſſenſionem: quia tota anima eorum tendit in vnum. E contrario autem mali non volunt conſeruari in integritate interioris hominis, neque appetunt eius ſpiritualia bona, neque ad hoc operantur, neque delectabile eſt eis ſecum conuiuere, redeundo ad cor: quia inueniunt ibi mala, & præſentia, & præterita, & futura, quæ abhorrent: neque etiam ſibi ipſis concordant, propter conſcientiam remordentem, ſecundum illud Pſalmi, Arguam te, & ſtatuam contra faciem tuam. Et per eadem probari poteſt, quod mali amant ſeipſos ſecundum corruptionem exterioris hominis: ſic autem boni non amant ſeipſos.

Ad primum ergo dicendum, quod amor ſui, qui eſt principium peccati, eſt ille, qui eſt proprius malorum, perueniens vſque ad contemptum Dei, vt ibidem dicitur: quia mali etiam ſic cupiunt exteriora bona, quod ſpiritualia contemnunt.

Ad ſecundum dicendum, quod naturalis amor etſi

non

non totaliter tollatur à malis, tamen in eis peruertitur per modum iam dictum*.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod mali in quantum æſtimant ſe bonos, ſic aliquid participant de amore ſui. Nec tamen iſta eſt vera ſui dilectio, ſed apparens: quæ etiam non eſt poſsibilis in his, qui valde ſunt mali.

Art. 8. *Vtrum ſit de neceſsitate charitatis, vt inimici diligantur?* 1. 143.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit de neceſsitate charitatis, vt inimici diligantur. Dicit enim Aug.* in Enchir. quod hoc tam magnum bonum, ſcilicet diligere inimicos, non eſt tantæ multitudinis, quantum credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, Dimitte nobis debita noſtra. Sed nulli dimittitur peccatum ſine charitate: quia vt dicitur Prouerb. 10. Vniuerſa delicta operit charitas. Ergo non eſt de neceſsitate charitatis diligere inimicos.

3. *d.* 30. *art.* 1. & *vir. q.* 2. *art* 8. & *opuſ.* 4. *c.* 8. & *opu.* 18. *c.* 15. & *Ro.* 12. *lect.* 3.

* *cap.* 73. *to.* 3.

¶ 2. Præterea, Charitas non tollit naturam. Sed vnaquæque res, etiam irrationalis, naturaliter odit ſuum contrarium, ſicut ouis lupum, & aqua ignem. Ergo charitas non facit, quod inimici diligantur.

¶ 3. Præterea, Charitas non agit perperam. Sed hoc videtur eſſe peruerſum, quod aliquis diligat inimicos, ſicut & quod aliquis odio habeat amicos. Vnde 2. Reg. 19. exprobrando dicit Ioab ad Dauid, Diligis odientes te, & odio habes diligentes te. Ergo charitas non facit vt inimici diligantur.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 5. Diligite inimicos veſtros.

RESPONDEO dicendum, quod dilectio inimicorum tripliciter poteſt conſiderari. Vno quidem modo vt inimici diligantur, in quantum ſunt inimici: & hoc eſt peruerſum & charitati repugnans, quia hoc eſt diligere malum alterius. Alio modo poteſt accipi dilectio inimicorum, quãtum ad naturam, ſcilicet in vniuerſali: & ſic dilectio inimicorum eſt de neceſsitate charitatis: vt ſcilicet aliquis diligens Deum & proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos ſuos non excludat. Tertio modo poteſt conſiderari dilectio inimicorum in ſpeciali: vt ſcilicet aliquis in ſpeciali moueatur motu dilectionis ad inimicum. Et iſtud non eſt de neceſsitate charitatis abſolute: quia nec etiam moueri motu dilectionis in ſpeciali ad quoſlibet homines ſingulariter, eſt de neceſſitate charitatis: quia hoc eſſet impoſsibile. Eſt tamen de neceſsitate charitatis, ſecundum præparationem animi, vt ſcilicet homo habeat animum para-

tum ad hoc quod in ſingulari inimicum diligeret, ſi neceſsitas occurreret. Sed quod abſque articulo neceſſitatis homo etiam hoc actu impleat, vt diligat inimicum propter Deum: hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cum enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem oſtendit, nulla inimicitia impediente. Sicut ſi aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipſius, filios eius amaret, etiam inimicos ſibi. Et ſecundum hunc modum loquitur Auguſtinus. *

loco citato in argum. 1.

Vnde patet reſponſio Ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod vnaquæque res naturaliter odio habet id quod eſt ſibi contrarium, in quantum eſt ſibi contrarium. Inimici autem ſunt nobis contrarij, in quantum ſunt inimici: vnde hoc debemus in eis odio habere. Debet enim nobis diſplicere, quod nobis inimici ſunt. Non autem nobis ſunt contrarij, in quantum homines ſunt, & beatitudinis capaces. Et ſecundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quod diligere inimicos, in quantum ſunt inimici, hoc eſt vituperabile: & hoc non facit charitas, vt dictum eſt *.

In corp. art.

144.

Art. 9. *Vtrum ſit de neceſſitate charitatis, quod aliquis ſigna & effectus dilectionis inimico exhibeat?*

3. d. 30. q. 1. ad 1. & art. 2. & R. 12. lect. 3. co. 1. fin.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod de neceſſitate charitatis ſit, quod aliquis homo ſigna vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Non diligamus verbo, neque lingua, ſed opere & veritate. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, ſigna & effectus dilectionis. Ergo de neceſsitate charitatis eſt, vt aliquis huiuſmodi ſigna & effectus inimicis exhibeat.

¶ 2. Præterea, Matth. 5. Dominus ſimul dicit, Diligite inimicos veſtros, & benefacite his qui oderunt vos. Sed diligere inimicos, eſt de neceſsitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

¶ 3. Præterea, Charitate amatur non ſolùm Deus, ſed etiam proximus. Sed Greg. * dicit in hom. Pent. quod amor Dei non poteſt eſſe otioſus: magna enim operatur ſi eſt: ſi deſinit operari, non eſt amor. Ergo charitas, quæ habetur ad proximum, non poteſt eſſe ſine operationis effectu. Sed de neceſsitate charitatis eſt, vt omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de neceſsitate charitatis eſt, vt etiam ad inimicos ſigna & effectus dilectionis oſtendamus.

hom. 30. in Euan. non multum procul à prin.

SED

SED contra eſt, quod Matth. 5. ſuper illud, Benefacite his, qui oderunt vos dicit Gloſſ.* quod benefacere inimicis eſt cumulus perfectionis. Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis, non eſt de neceſſitate ipſius. Ergo non eſt de neceſſitate charitatis, quod aliquis ſigna & effectus dilectionis inimicis exhibeat. *Aug. Enchir. c. 74. id habet in ſent. 10. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod effectus & ſigna charitatis ex interiori dilectione procedunt, & ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum, in communi quidem eſt de neceſſitate præcepti abſolute: in ſpeciali autem eſt non abſolute, ſed ſecundum præparationem animi, vt ſupra dictum eſt*. Sic ergo dicendum eſt de effectu & ſigno dilectionis exterius exhibendo. Sunt enim quędam ſigna vel beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis in communi: puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo; aut cum aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia vel dilectionis ſigna inimicis exhibere, eſt de neceſſitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad liuorem vindictæ, contra id quod dicitur Leuit. 19. Non quæres vltionem, & non eris memor iniuriæ ciuium tuorum. Alia vero ſunt beneficia vel dilectionis ſigna, quæ quis exhibet particulariter aliquibus perſonis. Et talia beneficia vel dilectionis ſigna inimicis exhibere non eſt de neceſſitate ſalutis, niſi ſecundum præparationem animi, vt ſcilicet ſubueniatur eis in articulo neceſſitatis: ſecundum illud Prouerb. 25. Si eſurierit inimicus tuus, ciba illum; ſi ſitit, da illi potum. Sed quod præter articulum neceſſitatis huiuſmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat pertinet ad perfectionem charitatis: per quam aliquis non ſolum cauet vinci à malo, quod neceſſitatis eſt; ſed etiam vult in bono vincere malum, quod eſt etiam perfectionis: dum ſcilicet non ſolum cauet propter iniuriam ſibi illatam pertrahi ad odium, ſed etiam propter ſua beneficia intendit inimicum pertrahere ad ſuum amorem. *art. præ.*

Et per hoc patet reſponſio Ad obiecta.

145

Art. 10. *Vtrum debeamus angelos ex charitate diligere?* *3. d. 28. ar. 3. & virt. q. 2. ar. 7. cor. & ad 7. & 8.*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod angelos ex charitate non debeamus diligere. Vt enim Auguſt.* dicit in lib. de doct. Chriſt. Gemina eſt dilectio charitatis, ſcilicet Dei, & proximi. Sed dilectio angelorum non continetur ſub dilectione Dei, cum ſint ſubſtantiæ creatæ; nec etiam videtur contineri ** lib. 1. ca. 26. in prin. t. 3.*

tineri ſub dilectione proximi, cum non communicent nobiſcum in ſpecie. Ergo angeli non ſunt ex charitate diligendi.

¶ 2. Præterea, Magis conueniunt nobiſcum bruta animalia, quam angeli. Nam nos & bruta animalia ſumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, vt ſupra dictum eſt *. Ergo etiam neque ad angelos.

art. 3. huius q.

¶ 3. Præterea, Nihil eſt ita proprium amicorum, ſicut conuiuere, vt dicitur in 8. Eth. * Sed angeli non conuiuunt nobiſcum, nec etiam eos videre poſſumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

c. 5. ante med. to. 5.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in 1. de doct. Chr. † Iam vero ſi, vel cui præbendum à nobis eſt, vel à quo nobis præbendum eſt officium miſericordiæ, recte proximus dicitur: manifeſtum eſt, præcepto quo jubemur diligere proximum, etiam ſanctos angelos contineri, à quibus multa nobis miſericordiæ impenduntur officia.

c. 30 poſt med. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod amicitia charitatis, ſicut ſupra dictum eſt *, fundatur ſuper communicatione beatitudinis æternæ, in cuius participatione communicant cum angelis homines. Dicitur enim Matth. 22. quod in reſurrectione erunt homines ſicut angeli in cœlo. Et ideo manifeſtum eſt, quod amicitia charitatis etiam ad angelos ſe extendit.

q. 23. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non ſolum dicitur communicatione ſpeciei, ſed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam: ſuper qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad ſecundum dicendum, quod bruta animalia conueniunt nobiſcum in genere propinquo, ratione naturæ ſenſitiuæ: ſecundum quam non ſumus participes æternæ beatitudinis, ſed ſecundum mentem rationalem, in qua communicamus cum angelis.

Ad tertium dicendum, quod angeli non conuiuunt nobis exteriori conuerſatione, quæ nobis eſt ſecundum ſenſitiuam naturam. Conuiuimus tamen angelis ſecundum mentem: imperfecte quidem in hac vita, perfectè autem in patria, ſicut & ſupra dictum eſt *.

** qu. 23. ar. 1. ad 1.*

146

3. d. 8. ar. 5. & d. 31. q. 2. ar. 3. q. 2. & Ro. 13. loc. 2. fin.

Art. 11. *Vtrum debeamus dæmones ex charitate diligere?*

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim ſunt nobis proximi, in quantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmo-

nes

nes ſic nobiſcum communicant: quia data naturalia in eis manent integra, ſcilicet eſſe, viuere, & intelligere, vt dicit Dionyſ.* in quarto cap. de diuin. nomin. Ergo debemus dæmones ex charitate diligere. *c 4. p. 4. parum à med.*

¶ 2. Præterea, Dæmones differunt à beatis angelis differentia peccati: ſicut & peccatores homines à iuſtis. Sed iuſti homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

¶ 3. Præterea, Illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex charitate diligi, tamquam proximi: ſicut patet ex auctoritate Auguſtin.* ſupra inducta. *art. præc. arg. Sed contra.* Sed dæmones nobis in multis ſunt vtiles, dum nos tentando, nobis coronas fabricant: ſicut Auguſt.* dicit 11. de ciuit. Dei. *cap. 17. to. 5.* Ergo dæmones ſunt ex charitate diligendi.

SED contra eſt, quod dicitur Iſa. 28. Delebitur fœdus veſtrum cum morte, & pactum veſtrum cum inferno non ſtabit. Sed perfectio pacis & fœderis eſt per charitatem. Ergo ad dæmones, qui ſunt inferni incolæ & mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, *art. 6.* in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odire. In nomine autem dæmonis ſignificatur natura peccato deformata. & ideo dæmones ex charitate non ſunt diligendi. Et ſi non fiat vis in nomine, & quæſtio referatur ad illos ſpiritus, qui dæmones dicuntur, vtrum ſint ex charitate diligendi: reſpondendum eſt* *ar. 3. ſiue in q.* ſecundum præmiſſa, quod aliquid ex charitate diligitur dupliciter. Vno modo, ſicut ad quem amicitia habetur: & ſic ad illos ſpiritus, charitatis amicitiam habere non poſſumus. Pertinet enim ad rationem amicitiæ, vt amicis noſtris bonum velimus. Illud autem bonum vitæ æternæ, quod reſpicit charitas, ſpiritibus illis à Deo æternaliter damnatis, ex charitate velle non poſſumus: hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam eius iuſtitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid, ſicut quod volumus permanere vt bonum alterius: per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, in quantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, & vtilitatem hominum: vt ſupra dictum eſt*. *ibid.* Et per hunc modum, & naturam dæmonum etiam ex charitate diligere poſſumus: in quantum ſcilicet volumus illos ſpiritus in ſuis naturalibus conſeruari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod mens angelorum non

Digitized by Google

non habet impoſsibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, ſicut habet mens dæmonum: & ideo amicitia charitatis, quæ fundatur ſuper communicatione vitæ æternæ magis quam ſuper communicatione naturæ, habetur ad angelos, non autem ad dæmones.

Ad ſecundum dicendum, quod homines peccatores in hac vita habent poſsibilitatem perueniendi ad beatitudinem æternam: quod non habent illi, qui ſunt in inferno damnati, de quibus quantum ad hoc, eſt eadem ratio, ſicut & de dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod vtilitas, quæ nobis ex dæmonibus prouenit, non eſt ex eorum intentione, ſed ex ordinatione diuinæ prouidentiæ. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, ſed ad hoc quod ſimus Deo amici, qui eorum peruerſam intentionem conuertit in noſtram vtilitatem.

147 Art. 12. *Vtrum conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, corpus noſtrum, & nos ipſi?*

3. d. 28. art. 7. & vir. q. 2. ar. 7. AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, corpus noſtrum, & nos ipſi. Vt enim Aug. * dicit ſuper Ioan. Qui non diligit Deum, nec ſeipſum diligit. In Dei ergo dilectione includitur dilectio ſui ipſius. Non ergo eſt alia dilectio ſui ipſius, & alia dilectio Dei.

** tra. 83. non remotè à fine. tom. 9.*

¶ 2. Præterea, Pars non debet diuidi contra totum. Sed corpus noſtrum eſt quædam pars noſtri. Non ergo debet diuidi quaſi aliud diligibile, corpus noſtrum à nobis ipſis.

¶ 3. Præterea, Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio, qua quis diligit proximum, diſtinguitur à dilectione, qua quis diligit ſeipſum: ita dilectio, qua quis diligit corpus proximi, debet diſtingui à dilectione, qua quis diligit corpus ſuum. Non ergo conuenienter diſtinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

cap. 23. in princ. in c. 26 to. 3. SED contra eſt, quod Aug. * dicit in 1. de doctr. Chriſt. Quatuor ſunt diligenda: vnum quod ſupra nos eſt ſcilicet Deus: alterum, quod nos ſumus: tertium, quod iuxta nos eſt, ſcilicet proximus: quartum, quod infra nos eſt, ſcilicet corpus proprium.

** q. 23. a. 1 et 5. & q. hac ar. 3. & 6. & 10.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, amicitia charitatis ſuper communicatione beatitudinis fundatur: in qua quidem communicatione vnum quidem eſt, quod conſideratur vt principium influens beatitudinem, ſcilicet Deus, Aliud eſt beatitudinem

Digitized by Google

nem directe participans, ſcilicet homo & angelus. Tertium autem eſt id, ad quod per quamdam redundantiam beatitudo deriuatur, ſcilicet corpus humanum. Id quidem quod eſt beatitudinem influens, eſt ea ratione diligibile, quia eſt beatitudinis cauſa. Id autem quod eſt beatitudinem participans, poteſt eſſe duplici ratione diligibile, vel quia eſt vnum nobiſcum, vel quia eſt nobis conſociatum in beatitudinis participatione: & ſecundum hoc, ſumuntur duo ex charitate diligibilia, provt ſcilicet homo diligit & ſeipſum & proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod diuerſa habitudo diligentis ad diuerſa diligibilia facit diuerſam rationem diligibilitatis. Et ſecundum hoc, quia eſt alia habitudo hominis diligentis ad Deum & ad ſeipſum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio vnius ſit cauſa dilectionis alterius. Vnde ea remota, alia remouetur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſubiectum charitatis eſt mens rationalis, quæ poteſt eſſe beatitudinis capax, ad quam corpus directe non attingit, ſed ſolum per quamdam redundantiam. Et ideo homo ſecundum rationalem mentem, quæ eſt principalis in homine, alio modo ſe diligit ſecundum charitatem, & alio modo corpus proprium.

Ad tertium dicendum, quod homo diligit proximum & ſecundum animam, & ſecundum corpus, ratione cuiuſdam conſociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi eſt vna tantum ratio dilectionis. Vnde corpus proximi non ponitur ſpeciale diligibile.

QVAESTIO XXVI.

De ordine charitatis, in tredecim articulos diuiſa

DEinde conſiderandum eſt de ordine charitatis. ET CIRCA hoc quæruntur tredecim.

¶ Primo, vtrum ſit aliquis ordo in charitate?

¶ Secundo, vtrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum?

¶ Tertio, vtrum plus quam ſeipſum?

¶ Quarto, vtrum ſe plus quam proximum?

¶ Quinto, vtrum homo debeat plus diligere proximum, quam corpus proprium?

¶ Sexto, vtrum vnum proximum plus quam alium?

¶ Septimo, vtrum plus proximum meliorem, vel ſibi magis coniunctum?

¶ Octauo, vtrum plus coniunctum ſibi ſecundum carnis affinitatem, vel ſecundum alias neceſsitudines?

¶ Nono,

Digitized by Google

¶ Nono, vtrum ex charitate plus debeat diligere filium, quam patrem?

¶ Decimo, vtrum plus debeat diligere matrem, quam patrem?

¶ Vndecimo, vtrum plus vxorem, quam patrem vel matrem?

¶ Duodecimo, vtrum magis benefactorem, quam beneficiatum?

¶ Decimotertio, vtrum ordo charitatis maneat in patria?

148 Art. 1. *Vtrum in charitate ſit ordo?*

3. d. 29. ar. 1. & vir. q. 2. ar. 9.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod in charitate non ſit aliquis ordo. Charitas enim eſt quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non aſsignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo aſsignari debet.

¶ 2. Præterea, Sicut fidei obiectum eſt prima veritas, ita charitatis obiectum eſt ſumma bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, ſed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

¶ 3. Præterea, Charitas in voluntate eſt. Ordinare autem non eſt voluntatis, ſed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

SED contra eſt, quod dicitur Cant. 2. Introduxit me Rex in cellam vinariam, ordinauit in me charitatem.

text. 16. poſt med. to. 3. — q. præced. ar. 12. & q. 23. a. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit in 5. Metaph. Prius & poſterius dicitur ſecundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in ſe aliquem modum prioris & poſterioris. Vnde oportet quod vbicumque eſt aliquod principium, ſit etiam aliquis ordo. Dictum autem* eſt ſupra, quod dilectio charitatis tendit in Deum ſicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia charitatis fundatur: & ideo oportet quod in his, quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo ſecundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod eſt Deus.

* qu. 23. ar. 7. — * q. 23. a. 7. ad 2. & 1. 2. q. 1. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas tendit in vltimum finem ſub ratione finis vltimi, quod non conuenit alicui alij virtuti, vt ſupra dictum eſt*. Finis autem habet rationem principij in appetibilibus & in agendis, vt ex ſupra dictis patet*. Et ideo charitas maxime importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maxime conſideratur ordo ſecundum relationem ad primum principium.

Ad ſecundum dicendum, quod fides pertinet ad vim

Digitized by Google

vim cognoſcitiuam, cuius operatio eſt ſecundum quod res cognitæ ſunt in cognoſcente. Charitas autem eſt in vi affectiua, cuius operatio conſiſtit in hoc, quod anima tendit in ipſas res. Ordo autem principalius inuenitur in ipſis rebus, & ex eis deriuatur ad cognitionem noſtram. Et ideo ordo magis oppropriatur charitati, quam fidei, licet etiam in fide ſit aliquis ordo, ſecundum quod eſt principaliter de Deo: ſecundario autem de aliis, quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod ordo pertinet ad rationem, ſicut ad ordinantem: ſed ad vim appetitiuam pertinet ſicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in charitate ponitur.

Art. 2. *Vtrum Deus ſit magis diligendus, quam proximus?* 149

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod Deus non ſit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim 1. Ioan. 4. Qui non diligit fratrem ſuum quem videt; Deum, quem non videt, quomodo poteſt diligere? Ex quo videtur quod illud ſit magis diligibile, quod eſt magis viſibile. Nam & viſio eſt principium amoris, vt dicitur in 9. Ethic.* Sed Deus eſt minus viſibilis, quam proximus. Ergo etiam eſt minus ex charitate diligibilis. *3. d. 9. a. 3. re. & ad 5. & vir q. 2. ar. 7. cor. & ad 7. & 8.* ** cap. vlt. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Similitudo eſt cauſa dilectionis, ſecundum illud Eccleſ. 13. Omne animal diligit ſimile ſibi. Sed maior eſt ſimilitudo hominis ad proximum ſuum, quam ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum, quam Deum.

¶ 3. Præterea, Illud quod in proximo charitas diligit, Deus eſt: vt patet per Auguſt. in 1. de doct. Chriſt.* Sed Deus non eſt maior in ſeipſo, quam in proximo. Ergo non eſt magis diligendus in ſeipſo, quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus. *lib. 1. ex c. 21. & 27. et licitur, to. 3.*

SED contra, Illud magis eſt diligendum, propter quod aliqua odio ſunt habenda. Sed proximi ſunt odio habendi propter Deum, ſi ſcilicet à Deo abducunt: ſecundum illud Luc. 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, & vxorem, & filios, & fratres, & ſorores, non poteſt meus eſſe diſcipulus. Ergo Deus eſt magis ex charitate diligendus, quam proximus.

RESPONDEO dicendum, quod vnaquæque amicitia reſpicit principaliter id, in quo principaliter inuenitur illud bonum, ſuper cuius communicatione fundatur. Sicut amicitia politica principalius reſpicit principem ciuitatis, à quo totum bonum commune

ciui

ciuitatis dependet: vnde & ei maxime debetur fides & obedientia à ciuibus. Amicitia autem charitatis fundatur ſuper communicatione beatitudinis, quæ conſiſtit in Deo eſſentialiter ſicut in primo principio, à quo deriuatur in omnes, qui ſunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter & maxime Deus eſt ex charitate diligendus. Ipſe enim diligitur, ſicut beatitudinis cauſa: proximus autem, ſicut beatitudinem ab eo ſimul nobiſcum participans.

Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter eſt aliquid cauſa dilectionis. Vno modo, ſicut id quod eſt ratio diligendi. Et hoc modo bonum eſt cauſa diligendi: quia vnumquodque diligitur in quantum habet rationem boni. Alio modo, quia eſt via quædam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo viſio eſt cauſa dilectionis: non quidem ita quod ea ratione ſit aliquid diligibile, quia eſt viſibile: ſed quia per viſionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quod illud quod eſt magis viſibile, ſit magis diligibile, ſed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apoſtolus. Proximus enim quia eſt nobis magis viſibilis, primo occurrit nobis diligendus. Ex his enim, quæ nouit animus, diſcit incognita amare, vt Greg.* dicit in quadam homilia. Vnde ſi aliquis proximum non diligit, argui poteſt quod nec Deum diligat: non propter hoc, quod proximus ſit magis diligibilis, ſed quia prius diligendus occurrit. Deus autem eſt magis diligibilis propter maiorem bonitatem.

hom. 11. in Euan. in prin.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo, quam habemus ad Deum, eſt prior, & cauſa ſimilitudinis, quam habemus ad proximum. Ex hoc enim, quod participamus à Deo, id quod ab ipſo etiam proximus habet, ſimiles proximo efficimur. Et ideo ratione ſimilitudinis magis debemus Deum, quam proximum diligere.

150

Ad tertium dicendum, quod Deus ſecundum ſubſtantiam ſuam conſideratus in quocumque ſit, æqualis eſt: quia non minuitur per hoc, quod eſt in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, ſicut habet ipſam Deus. Nam Deus habet ipſam eſſentialiter, proximus autem participatiue.

inf. q. 44. ar. 8. & 3. d. 29 ar. 3. & ver. q. 2. ar. 4. ad 2. & ar. 9. ad. 9. et q. 1 ar. 9. cor.

Art. 3. *Vtrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quam ſeipſum?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod homo non debeat ex charitate plus Deum diligere, quam ſeipſum. Dicit enim Philoſophus in 9. Ethic.* quod amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex amicabi

** c. 8. non multum à pr. t. 5.*

cabilibus quæ ſunt ad ſeipſum. Sed cauſa eſt potior effectu. Ergo maior eſt amicitia hominis ad ſeipſum, quam ad quemcumque alium. Ergo magis ſe debet diligere, quam Deum.

¶ 2. Præterea, Vnumquodque diligitur, in quantum eſt proprium bonum. Sed id quod eſt ratio diligendi, magis diligitur, quam id quod propter hanc rationem diligitur: ſicut principia, quæ ſunt ratio cognoſcendi, magis cognoſcuntur. Ergo homo diligit magis ſeipſum, quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum, quam ſeipſum.

¶ 3. Præterea, Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit ſeipſum: quia hoc eſt ſummum bonum quod aliquis ſibi velle poteſt. Ergo homo non plus debet ex charitate, Deum diligere, quam ſeipſum.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in 1. de doct. Chriſt.* Si te ipſum non propter te debes diligere, ſed propter ipſum, vbi dilectionis tuæ rectiſsimus finis eſt: non ſuccenſeat aliquis alius homo, ſi & ipſum propter Deum diligas. Sed propter quod vnumquodque, illud magis. Ergo magis debet homo diligere Deum, quam ſeipſum. *c. 22. in med. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod à Deo duplex bonum accipere poſſumus, ſcilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis à Deo facta, fundatur amor naturalis, quo non ſolum homo in ſuæ integritate naturæ ſuper omnia diligit Deum & plus quam ſeipſum, ſed etiam quælibet creatura ſuo modo, id eſt vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel ſaltem naturali amore: ſicut lapides & alia quæ cognitione carent: quia vnaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium: Quod manifeſtatur ex opere. Quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem vtilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, ſecundum quas ciues pro bono communi, & diſpendia propriarum rerum, & perſonarum interdum ſuſtinent. Vnde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur ſuper communicationem donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui eſt bonum commune omnium, quam ſeipſum: quia beatitudo eſt in Deo ſicut in communi & fontali principio omnium, qui beatitudinem participare poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſohus loquitur

quitur de amicabilibus, quæ ſunt ad alterum, in quo bonum quod eſt obiectum amicitiæ, inuenitur ſecundum aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus, quæ ſunt ad alterum, in quo bonum prædictum inuenitur ſecundum rationem totius.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum totius diligit quidem pars, ſecundum quod eſt ſibi conueniens: non autem ita quod bonum totius ad ſe referat, ſed potius ita quod ſeipſam refert in bonum totius.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem, quo Deus amatur amore concupiſcentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quam amore concupiſcentiæ: quia maius eſt in ſe bonum Dei, quam participare poſſumus fruendo ipſo. Et ideo ſimpliciter homo magis diligit Deum ex charitate, quam ſeipſum.

151 Art. 4. *Vtrum homo ex charitate magis debeat diligere ſeipſum, quam proximum?*

3. d. 29. ar. 5. & 4. d. 38. q. 2. ar. 4. q. 1. cor. & q. 8. ar. 8. cor. fin.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod homo ex charitate non magis debeat diligere ſeipſum, quam proximum. Principale enim obiectum charitatis eſt Deus, vt ſupra dictum eſt *. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo coniunctum, quam ſit ipſe. Ergo magis debet aliquis talem diligere, quam ſeipſum.

** ar. 1. & 2. huius quæſt. & q. 25. ar. 1. & 12.*

¶ 2. Præterea, Detrimentum illius, quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate ſuſtinet detrimentum pro proximo: ſecundum illud Prouerb. 12. Qui negligit damnum propter amicum, iuſtus eſt. Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere, quam ſeipſum.

¶ 3. Præterea, 1. ad Cor. 13. dicitur, quod charitas non quærit quæ ſua ſunt. Sed illud maxime amamus cuius bonum maxime quærimus. Ergo per charitatem aliquis non amat ſeipſum magis, quam proximum.

SED contra eſt, quod dicitur Leuit. 19. & Matt. 22. Diliges proximum tuum ſicut teipſum. Ex quo videtur, quod dilectio hominis ad ſeipſum eſt ſicut exemplar dilectionis, quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius eſt quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere ſeipſum, quam proximum.

RESPONDEO dicendum, quod in homine duo ſunt, ſcilicet natura ſpiritualis, & natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere ſeipſum, quod diligit ſe ſecundum naturam ſpiritualem, vt ſupra dictum eſt *. Et ſecundum hoc debet homo magis ſe diligere

** q. 25. a. 7.*

diligere poſt Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipſa ratione diligendi. Nam ſicut ſupra dictum eſt *, Deus diligitur vt principium boni, ſuper quo fundatur dilectio charitatis. Homo autem ſeipſum diligit ex charitate ſecundum rationem, qua eſt particeps prædicti boni. Proximus autem diligitur ſecundum rationem ſocietatis in iſto bono. Conſociatio autem eſt ratio dilectionis, ſecundum quamdam vnionem in ordine ad Deum Vnde ſicut vnitas potior eſt, quam vnio, ita quod homo ipſe participet bonum diuinum, eſt potior ratio diligendi, quam quod alius aſſocietur ſibi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis ſeipſum diligere, quam proximum. Et huius ſignum eſt, quod homo non debet ſubire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, vt proximum liberet à peccato.

q. 25. ar. 1. & 12.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio charitatis non ſolum habet quantitatem ex parte obiecti, quod eſt Deus, ſed ex parte diligentis, qui eſt ipſe homo charitatem habens: ſicut & quantitas cuiuſlibet actionis dependet quodammodo ex ipſo ſubiecto. Et ideo licet proximus melior, ſit Deo propinquior: quia tamen non eſt ita propinquus charitatem habenti, ſicut ipſe ſibi, non ſequitur quod magis debeat aliquis proximum quam ſeipſum diligere.

Ad ſecundum dicendum, quod detrimenta corporalia debet homo ſuſtinere propter amicum: & in hoc ipſo ſeipſum magis diligit ſecundum ſpiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ eſt bonum mentis. Sed in ſpiritualibus non debet homo pati detrimentum peccando, vt proximum liberet à peccato, ſicut dictum eſt *.

** in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut Aug. * dicit in regula, cum dicitur, Charitas non quærit quæ ſua ſunt: ſic intelligitur, quod communia proprijs anteponit. Semper autem commune bonum eſt magis amabile vnicuique, quam proprium bonum. Sicut etiam ipſi parti eſt magis amabile bonum totius, quam bonum partiale ſui ipſius, vt dictum eſt *.

** in regula tertia, & habetur 1.*

art. præc.

Art. 5. *Vtrum homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium?*

152

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod homo non magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus noſtri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, ſequitur quod plus debeat diligere corpus proximi, quam corpus proprium.

1. 2. q. 73. ar. 5. cor. & opuſc. 18. c. 16.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Homo plus debet diligere animam propriam, quam animam proximi, vt dictum eſt *. Sed corpus proprium propinquius eſt animæ noſtræ, quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium, quam proximum.

art. præc.

¶ 3. Præterea, Vnuſquiſque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro ſalute proximi; ſed hoc eſt perfectorum, ſecundum illud Ioan. 15. Maiorem charitatem nemo habet, quam vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis. Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum, quam corpus proprium.

SED contra eſt, quod Aug. * dicit de doctr. Chriſtiana, quod plus debemus diligere proximum, quam corpus proprium.

** lib. 1. cap. 27. à med. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod illud magis eſt ex charitate diligendum, quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, vt dictum eſt *. Conſociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ eſt ratio diligendi proximum, eſt maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ eſt ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantum ad ſalutem animæ magis debemus diligere, quam proprium corpus.

q. 25. ar. 1. 2. & 12.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Philoſ. in 9. Ethic. * Vnumquodque videtur eſſe id quod eſt præcipuũ in ipſo. Vnde cum dicitur proximus magis eſſe diligendus, quam corpus proprium: intelligitur hoc quantum ad animam, quæ eſt potior pars eius.

c. 8. non procul à me. to 5.

Ad ſecundum dicendum, quod corpus noſtrum eſt propinquius animæ noſtræ, quam proximus, quantum ad conſtitutionem propriæ naturæ: ſed quantum ad participationem beatitudinis maior eſt conſociatio animæ proximi ad animam noſtram, quam etiam corporis proprij.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini imminet cura proprij corporis: non autem imminet cuilibet homini cura de ſalute proximi, niſi forte in caſu. Et ideo non eſt de neceſsitate charitatis, quod homo proprium corpus exponat pro ſalute proximi, niſi in caſu, quo tenetur eius ſaluti prouidere. Sed quod aliquis ſponte ad hoc ſe offerat, pertinet ad perfectionem charitatis.

153

3. d. 29. ar. 6. Et vir. q. 2. art. 9.

Art. 6. *Vtrum vnus proximus ſit magis diligendus, quam alius?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod vnus proximus non ſit magis diligendus quam alius. Dicit

Dicit enim Aug.* in 1. de doct. Chriſt. Omnes homines æque diligendi ſunt. Sed cum omnibus prodeſſe non poſsis, his potiſsimum conſulendum eſt, qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus conſtrictius tibi quaſi quadam ſorte iunguntur. Ergo proximorum vnus non eſt magis diligendus, quam alius. *c. 28. in prin. t. 3.*

¶ 2. Præterea, Vbi vna & eadem eſt ratio diligendi diuerſos, non debet eſſe inæqualis dilectio. Sed vna eſt ratio diligendi omnes proximos, ſcilicet Deus: vt patet per Aug.* in 1. de doct. Chriſt. Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus. *c. 28. in prin. t. 3.*

¶ 3. Præterea, Amare, eſt velle bonum alicui, vt patet per Philoſophum in 2. Rhetoricæ*. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, ſcilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere. *cap. 4 in prin. t. 6.*

SED contra eſt, quod tanto vnuſquiſque magis debet diligi, quanto grauius peccat qui contra eius dilectionem operatur. Sed grauius peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum. Vnde Leu. 20. præcipitur, quod qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur, quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quoſdam proximorum debemus magis diligere, quam alios.

RESPONDEO dicendum, quod duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt, quod omnes proximi ſunt æqualiter ex charitate diligendi, quantum ad affectum, ſed non quantum ad exteriorem effectum, ponentes ordinem dilectionis eſſe intelligendum ſecundum exteriora beneficia quæ magis debemus impendere proximis quam alienis: non autem ſecundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus eſt ordinatus affectus charitatis, qui eſt inclinatio gratiæ, quam appetitus naturalis, qui eſt inclinatio naturæ: vtraque enim inclinatio ex diuina ſapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quod inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui, qui conuenit naturæ vniuſcuiuſque: ſicut terra habet maiorem inclinationem grauitatis, quam aqua: quia competit ei eſſe ſub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ eſt affectus charitatis, proportionetur his, quæ ſunt exterius agenda: ita ſcilicet vt ad eos intenſiorem charitatis affectum habeamus, quibus conuenit nos magis beneficos eſſe. Et ideo dicendum

eſt, quod etiam ſecundum affectum, oportet magis vnum proximorum, quam alium diligere. Et ratio eſt, quia cum principium dilectionis ſit Deus, & ipſe diligens: neceſſe eſt, quod ſecundum propinquitatem maiorem ad alterum iſtorum principiorum, maior ſit dilectionis affectus. Sicut enim ſupra dictum eſt *, in omnibus, in quibus inuenitur aliquod principium, ordo attenditur ſecundum comparationem ad illud principium.

* art. 1. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio poteſt eſſe inæqualis, dupliciter. Vno modo, ex parte eius boni, quod amico optamus: & quantum ad hoc, omnes homines æque diligimus ex charitate: quia omnibus optamus bonum idem in genere, ſcilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur maior dilectio, propter intenſiorem actum dilectionis: & ſic non oportet omnes æque diligere.

Vel aliter dicendum, quod dilectio inæqualiter poteſt ad aliquos haberi, dupliciter. Vno modo, ex eo quod quidam diliguntur, & alij non diliguntur. Et hanc etiam inæqualitatem oportet ſeruare in beneficentia: quia non poſſumus omnibus prodeſſe. Sed in beneuolentia dilectionis, talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero eſt inæqualitas dilectionis, ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Aug. ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem: ſed primam, vt patet ex his, quæ de beneficentia dicit,

Ad ſecundum dicendum, quod non omnes proximi æqualiter ſe habent ad Deum: ſed quidam ſunt ei propinquiores per maiorem bonitatem, qui ſunt magis diligendi ex charitate, quam alij qui ſunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de quantitate dilectionis, ex parte boni, quod amicis optamus.

154 Art. 7. *Vtrum magis debeamus diligere meliores, quam nobis coniunctiores?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod magis debeamus diligere meliores, quam nobis coniunctiores. Illud enim videtur eſſe magis diligendum, quod nulla ratione debet odio haberi, quam illud quod aliqua ratione eſt odiendum: ſicut & albius eſt, quod eſt nigro impermixtius. Sed perſonæ nobis coniunctæ ſunt ſecundum aliquam rationem odiendæ: ſecundum illud Luc 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, &c. Homines autem boni nulla ratione ſunt odiendi. Ergo videtur quod meliores ſunt magis amandi, quam coniunctiores.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Per charitatem homo maxime Deo aſsimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem, quam ſibi coniunctiorem. Ergo & homo per charitatem magis debet meliorem diligere, quam ſibi coniunctiorem.

¶ 3. Præterea, Secundum vnamquamque amicitiam, illud eſt magis amandum, quod magis pertinet ad id, ſupra quod amicitia fundatur. Amicitia enim naturali magis diligimus eos, qui ſunt nobis magis ſecundum naturam coniuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur ſuper communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quam nobis coniunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores, quam nobis coniunctiores.

SED contra eſt, quod dicitur 1. ad Timoth. 5. Si quis ſuorum, & maxime domeſticorum, curam non habet fidem negauit, & eſt infideli deterior. Sed interior charitatis affectio debet reſpondere exteriori affectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores, quam ad meliores.

RESPONDEO dicendum, quod omnis actus oportet quod proportionetur & obiecto & agenti: ſed ex obiecto habet ſpeciem, ex virtute autem agentis habet modum ſuæ intenſionis. Sicut motus habet ſpeciem ex termino ad quem eſt, ſed intenſionem velocitatis habet ex diſpoſitione mobilis, & virtute mouentis. Sic ergo dilectio ſpeciem habet ex obiecto, ſed intenſionem habet ex parte ipſius diligentis. Obiectum autem charitatiuæ dilectionis Deus eſt, homo autem diligens eſt. Diuerſitas ergo dilectionis, quæ eſt ſecundum charitatem, quantum ad ſpeciem, eſt attendenda in proximis diligendis ſecundum comparationem ad Deum: vt ſcilicet ei, qui eſt Deo propinquior, maius bonum ex charitate velimus: quia licet bonum quod omnibus vult charitas, ſcilicet beatitudo æterna, ſit vnum ſecundum ſe, habet tamen diuerſos gradus ſecundum diuerſas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, vt velit iuſtitiam Dei ſeruari, ſecundum quam meliores perfectius beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad ſpeciem dilectionis. Sunt enim diuerſæ dilectionis ſpecies, ſecundum diuerſa bona, quæ optamus his, quos diligimus. Sed intenſio dilectionis eſt attendenda per comparationem ad ipſum hominem, qui diligit. Et ſecundum hoc illos qui ſunt ſibi propinquiores, intenſiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod omnes diligit, quam meliores ad maius bonum. Eſt etiam & ibi alia differentia attenden-

da. Nam aliqui proximi ſunt propinqui nobis ſecundum naturalem originem, à qua diſcedere non poſſunt quia ſecundum eam ſunt id quod ſunt. Sed bonitas virtutis, ſecundum quam aliqui appropinquant Deo, poteſt accedere & recedere, augeri & minui: vt ex ſupra dictis patet *. Et ideo poſſumus ex charitate velle quod iſte, qui eſt mihi coniunctus, ſit melior alio; & ſic ad maiorem beatitudinis gradum peruenire poſsit. Eſt autem & alius modus, quo plus diligimus ex charitate magis nobis coniunctos: quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim, qui non ſunt nobis coniuncti, non habemus niſi amicitiam charitatis. Ad eos vero, qui ſunt nobis coniuncti, habemus aliquas alias amicitias, ſecundum modum coniunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum, ſuper quod fundatur quælibet alia amicitia honeſta, ordinetur ad bonum ſicut ad finem, ſuper quod fundatur charitas: conſequens eſt vt charitas imperet actui cuiuſlibet alterius amicitiæ: ſicut ars, quæ eſt circa finem, imperat arti, quæ eſt circa ea quæ ſunt ad finem. Et ſic hoc ipſum quod eſt diligere aliquem, quia conſanguineus vel coniunctus eſt, vel quia conciuis, vel propter quodcumque huiuſmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis: poteſt à charitate imperari. Et ita ex charitate eliciente, cum imperante, pluribus modis diligimus magis nobis coniunctos.

q. 24. ar. 10. & 11.

Ad primum ergo dicendum, quod in propinquis noſtris non præcipimur odire, quod propinqui noſtri ſunt: ſed hoc ſolum, quod impediunt nos à Deo. Et in hoc non ſunt propinqui, ſed inimici: ſecundum illud Matth. 7. Inimici hominis, domeſtici eius.

Ad ſecundum dicendum, quod charitas facit hominem conformari Deo ſecundum proportionem, vt ſcilicet ita ſe habeat homo ad id, quod ſuum eſt, ſicut Deus ad id, quod ſuum eſt. Quædam enim poſſumus ex charitate velle, quia ſunt nobis conuenientia: quæ tamen Deus non vult, quia non conuenit ei vt ea velit: ſicut ſupra habitum eſt *, cum de bonitate voluntatis ageretur.

1. 2. q. 19. art. 10.

Ad tertium dicendum, quod charitas non ſolum elicit actum dilectionis ſecundum rationem obiecti ſed etiam ſecundum rationem diligentis, vt dictum eſt † Ex quo contingit, quod magis coniunctus, magis amatur.

† in corp. art.

155

In. q. 32. a. 9. & 3. d. . 9. a. 6 & vir. q. 2. a. 9. ad 13 & 14.

Art. 8. *Vtrum ſit magis diligendus ille, qui nobis eſt magis coniunctus ſecundum carnalem originem?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit magis diligendus ille qui eſt magis nobis con

coniunctus ſecundum carnalem originem. Dicitur enim Prouerb. decimo octauo, *Vir amicabilis ad ſocietatem magis erit amicus, quam frater.* Et Valerius Maximus dicit *, quod amicitiæ vinculum præualidum eſt, neque vlla ex parte ſanguinis viribus inferius. *lib.4.c.7. in princ.* Hoc etiam certius & exploratius, quod illud naſcendi ſors fortuitum opus dedit: hoc vniuſcuiuſque ſolido iudicio incoacta voluntas contrahit. Ergo illi qui ſunt coniuncti ſanguine, non ſunt magis diligendi, quam alij.

¶ 2. Præterea, Ambroſ. * in 1. de Offic. Non minus vos diligo, quos in Euangelio genui, quam ſi in coniugio ſuſcepiſſem: non enim vehementior eſt natura ad diligendum, quam gratia. *c.7. à med.t.1.* Plus certè diligere debemus, quos perpetuo nobis computamus futuros, quam quos tantum in hoc ſeculo. Non ergo conſanguinei ſunt magis diligendi his, qui ſunt aliter nobis coniuncti.

¶ 3. Præterea, Probatio dilectionis eſt exhibitio operis, vt Greg. dicit in hom.* Sed quibuſdam magis debemus impendere dilectionis opera, quam etiam conſanguineis: ſicut magis eſt obediendum in exercitu duci, quam patri. *hom.30.in euang. nõ remote à princ.* Ergo illi, qui ſunt ſanguine coniuncti, non ſunt maximè diligendi.

SED contra eſt, quod ſpecialiter in præceptis decalogi mandatur de honoratione parentum, vt patet Exod. 20. Ergo illi qui ſunt nobis coniuncti ſecundum carnis originem, ſunt à nobis ſpecialius diligendi.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, illi qui ſunt nobis magis coniuncti, ſunt ex charitate magis diligendi; tum quia intenſius diliguntur: tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. *art. præc.* Intenſio autem dilectionis eſt ex coniunctione dilecti ad diligentem. Et ideo diuerſorũ dilectio eſt menſuranda ſecundum diuerſam rationem coniunctionis, vt ſcilicet vnuſquiſque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam coniunctionem, ſecundum quam diligitur. Et vlterius comparanda eſt dilectio dilectioni ſecundum comparationem coniunctionis ad coniunctionem. Sic ergo dicendum eſt, quod amicitia conſanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis: amicitia autem conciuium in communione ciuili: & amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his, quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere conſanguineos. In his autem, quæ pertinent ad ciuilem conuerſationem, plus debemus diligere conciues, & in bellicis plus commilitones. Vnde & Philoſoph. dicit in 9. Ethic. * quod ſingulis propria & con- *lib.9.c.2. tom.5.*

Digitized by Google

† *Art. ſic habet. Si autem & facere videntur. Nam ad nuptias vocant cognatos. Videtur autem parentibus maximè alimentis filios vt debentes, opitulari oportere: & honeſtius eſſe iis qui cauſa sũt eſſendi, quam ſibi ipſis ſubuenire, &c. lege totum, cap. 2.*

gruentia ſunt attribuenda. † Sic autem & facere videntur. quidam qui ad nuptias vocant cognatos. Videbitur vtique & nutrimento parentibus oportere maximè ſufficere, & honorem parentum: & ſimile eſt etiam in aliis. Si autem comparemus etiam coniunctionem ad coniunctionem, conſtat quod coniunctio naturalis originis eſt prior & immobilior, quia eſt ſecundum id quod pertinet ad ſubſtantiam: aliæ autem coniunctiones ſunt ſuperuenientes, & remoueri poſſunt. Et ideo amicitia conſanguineorum eſt ſtabilior, ſed aliæ amicitiæ poſſunt eſſe potiores ſecundum illud, quod eſt proprium vnicuique amicitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quia amicitia ſociorum propria electione contrahitur in his, quæ ſub noſtra electione cadunt, puta in agendis: præponderat hæc dilectio dilectioni conſanguineorum: vt ſcilicet magis cum illis conſentiamus in agendis. Amicitia tamen conſanguineorum eſt ſtabilior, vtpote naturalior exiſtens; & præualet in his, quæ ad naturam ſpectant. Vnde magis eis tenemur in prouiſione neceſſariorum.

Ad ſecundum dicendum, quod Ambroſ. loquitur de dilectione quantum ad beneficia, quæ pertinent ad communicationem gratiæ, ſcilicet de inſtructione morum. In hac enim magis debet homo ſubuenire filiis ſpiritualibus, quos ſpiritualiter genuit, quam filiis corporalibus, quibus tenetur magis prouidere in corporalibus ſubſidiis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello, quam patri, non probatur quod ſimpliciter pater minus diligatur: ſed quod minus diligitur ſecundum quid, id eſt ſecundum dilectionem bellicæ communicationis.

156 Art. 9. *Vtrum homo ex charitate magis debeat diligere filium, quam patrem?*

3. d. 29. art. 7. & vir. q. ar. 9. ad 18. & Eph. 5. lect. 10. tom. 1.

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod homo ex charitate magis debeat diligere filium, quam patrem. Illud enim magis debemus diligere, cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis, quam parentibus. Dicit enim Apoſt. 2. ad Corinth. 12. Non debent filij theſaurizare parentibus, ſed parentes filiis. Ergo magis ſunt diligendi filij, quam parentes.

¶ 2. Præterea, Gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios, quam ab eis diligantur, vt Philoſophus dicit in 8. Ethic. * Ergo magis debemus diligere filios, quam parentes.

t. 12. parum à pr. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Per charitatem affectus hominis

Deo

Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios, quam diligatur ab eis. Ergo etiam & nos magis debemus diligere filios, quam parentes.

SED contra eſt, quod Ambroſ.* dicit, Primo Deus diligendus eſt: ſecundo parentes: inde filij: poſt domeſtici. *refertur 3 ſent. d. 29. §. C.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, gradus dilectionis ex duobus penſari poteſt. Vno modo, ex parte obiecti. Et ſecundum hoc, id quod habet maiorem rationem boni, eſt magis diligendum, & quod eſt Deo ſimilius. Et ſic pater eſt magis diligendus, quam filius; quia ſcilicet patrem diligimus ſub ratione principij, quod habet rationem eminentioris boni, & Deo ſimilioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipſius diligentis: & ſic magis diligitur quod eſt coniunctius. Et ſecundum hoc filius eſt magis diligendus quam pater, vt Philoſ.* dicit in 8. Ethic. Primo quidem, quia parentes diligunt filios, vt aliquid ſui exiſtentes. Pater autem non eſt aliquid filij. Et ideo dilectio ſecundum quam pater diligit filium, ſimilior eſt dilectioni, qua quis diligit ſeipſum. Secundo, quia parentes magis ſciunt aliquos eſſe ſuos filios, quam è conuerſo. Tertio, quia filius eſt magis propinquus parenti, vtpote pars exiſtens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principij. Quarto, quia parentes diutius amauerunt. Nam ſtatim pater incipit diligere filium. Filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto eſt diuturnior, tanto eſt fortior: ſecundum illud Eccl. 9. Non derelinquas amicum antiquum: nouus enim non erit ſimilis illi. *art. 4. ad 1. & a. 7.* *c. 12. to. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod principio debetur ſubiectio, reuerentia & honor: effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principij & prouiſionem ipſius. Et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor: filiis autem magis debetur cura prouiſionis.

Ad ſecundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium, ſecundum rationem coniunctionis ad ſeipſum. Sed ſecundum rationem eminentioris boni filius naturaliter plus diligit patrem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit in 1. de Doctr. Chriſt.* Deus diligit nos ad vtilitatem noſtram & ſuum honorem. Et ideo quia pater comparatur ad nos in habitudine principij, ſicut & Deus: ad patrem propriè pertinet vt ei à filiis honor impendatur; ad filium autem, vt eius vtilitati à parentibus prouideatur: quamuis in articulo neceſſitatis filius *cap. 32. in prin. to. 3.*

obligatus ſit ex beneficiis ſuſceptis, vt parentibus maximè prouideat.

157 Art. 10. *Vtrum homo magis debeat diligere matrem, quam patrem?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod homo magis debeat diligere matrem, quam patrem. Vt enim Philoſophus dicit in 1. de generatione animalium *, Fœmina in generatione dat corpus. Sed homo non habet animam à patre, ſed per creationem à Deo: vt in primo dictum eſt †. Ergo homo plus habet à matre quam à patre. Plus ergo debet diligere matrem, quam patrem.

*3. d. 91. art. 7. ad 4. & 5. & ephes. 9. lec. 7. fin. * c. 4. & lib. 1. c. 29. to. 4 † q 90. art. 2. & q. 118. a. 2. * c. 7. in fi. & lib. 8. c. 12. to. 5.*

¶ 2. Præterea, Magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium, quam pater. Dicit enim Philoſ. in 9. Ethicor. * quod matres magis ſunt amantes filiorum. Laborioſior enim eſt generatio matrum, & magis ſciunt, qui ipſarum ſint filij, quam patres. Ergo mater eſt magis diligenda, quam pater.

¶ 3. Præterea, Ei debetur maior dilectionis affectus, qui pro nobis plus laborauit, ſecundum illud Rom. vlt. Salutate Mariam quæ multum laborauit in nobis. Sed mater plus laborat in generatione & educatione, quam pater. Vnde dicitur Eccleſ. 7. Gemitum matris tuæ ne obliuiſcaris. Ergo plus debet homo diligere matrem, quam patrem.

SED contra eſt, quod dicit Hieron.* ſuper Ezech. quod poſt Deum omnium patrem, diligendus eſt pater. Et poſtea addit de matre.

c. 44. ſuper illud, ſabbatha mea ſanctificabũt tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod in iſtis comparationibus, id quod dicitur, eſt intelligendum per ſe: vt videlicet intelligatur eſſe quæſitum de patre, in quantum eſt pater, an ſit plus diligendus matre, in quantum eſt mater. Poteſt enim in omnibus huiuſmodi tanta eſſe diſtantia virtutis & malitiæ, vt amicitia ſoluatur, vel minuatur: vt Philoſ. dicit * in 8. Eth. Et ideo vt Ambroſ. † dicit, Boni domeſtici ſunt malis filiis præponendi. Sed per ſe loquendo, pater magis eſt amandus, quam mater. Amantur enim pater & mater, vt principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principij, quam mater: quia pater eſt principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis & materiæ. Et ideo per ſe loquendo, pater magis eſt diligendus.

c. 7. à me. tom. 5. † ex lib. 1. de offic. c. 7. videtur haberi poſſ. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod in generatione hominis mater miniſtrat materiam corporis informem. Formatur autem per virtutem formatiuam, quæ eſt in ſemine patris. Et quamuis huiuſmodi virtus non poſsit creare animam rationalem: diſponit tamen

Digitized by Google

tamen materiam corporalem ad huiuſmodi formæ ſuſceptionem.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim eſt ſpecies amicitiæ, qua diligimus amantem, & qua diligimus generantem. Nunc autem loquimur de amicitia, quæ debetur patri & matri ſecundum generationis rationem.

Ad tertium patet ſolutio.

Art. 11. *Vtrum homo plus debeat diligere vxorem, quam patrem & matrem?* 158

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod homo *3. d. 29. a.*
plus debeat diligere vxorem, quam patrem & ma- *7. ad 3 &*
trem. Nullus enim dimittit rem aliquam niſi pro re *vir. q. 2.*
magis dilecta. Sed Gen. 2. dicitur, quod propter vxo- *ar. 9. ad*
rem relinquet homo patrem & matrem. Ergo magis *18.*
debet diligere vxorem, quam patrem & matrem.

¶ 2. Præterea, Apoſt. dicit ad Epheſ. 5. quod viri debent diligere vxores ſicut ſeipſos. Sed homo debet magis diligere ſeipſum, quam parentes. Ergo etiam magis debet diligere vxorem quam parentes.

¶ 3. Præterea, Vbi ſunt plures rationes dilectionis, ibi debet eſſe maior dilectio. Sed in amicitia, quæ eſt ad vxorem, ſunt plures rationes dilectionis. Dicit
enim Philoſophus * in 8. Ethic. quod in hac amicitia *c. 12. non*
videtur eſſe vtile & delectabile, & propter virtutem, ſi *procul à*
virtuoſi ſint coniuges. Ergo maior debet eſſe dilectio *fi. tom. 5.*
ad vxorem, quam ad parentes.

SED contra eſt, quod vir debet diligere vxorem ſuam, ſicut carnem ſuam, vt dicitur ad Epheſ. 5. Sed corpus ſuum minus debet homo diligere, quam proxi-
mum, vt ſupra dictum eſt *. Inter proximos autem *art. 5. hu-*
magis debemus parentes diligere. Ergo magis debe- *ius q.*
mus diligere parentes, quam vxorem.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum *ar. 9. hu-*
eſt *, gradus dilectionis attendi poteſt, & ſecundum *ius q.*
rationem boni, & ſecundum coniunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni quod eſt obiectum dilectionis, magis ſunt diligendi parentes, quam vxor: quia diliguntur ſub ratione principij, & eminentioris cuiuſdam boni. Secundum autem rationem coniunctionis magis diligenda eſt vxor: quia vxor coniungitur viro vt vna caro exiſtens, ſecundum illud Matth. 19. Itaque iam non ſunt duo, ſed vna caro. Et ideo intenſius diligitur vxor: ſed maior reuerentia eſt parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quod non quantum ad omnia deſeritur pater & mater propter vxorem.

 In

Digitized by Google

In quibuſdam enim magis debet homo aſsiſtere parentibus, quam vxori. Sed quantum ad vnionem carnalis copulæ & cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret vxori.

Ad ſecundum dicendum, quod in verbis Apoſtoli non eſt intelligendum, quod homo debeat diligere vxorem ſuam æqualiter ſibiipſi: ſed quia dilectio, quam aliquis habet ad ſeipſum, eſt ratio dilectionis, quam quis habet ad vxorem ſibi coniunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in amicitia paterna inueniuntur multæ rationes dilectionis: & quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis, quæ habetur ad vxorem, ſecundum ſcilicet rationem boni, quamuis illæ præponderent ſecundum coniunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quod illud etiam non eſt ſic intelligendum, quod ly, ſicut, importet æqualitatem, ſed rationem dilectionis. Diligit enim homo vxorem ſuam principaliter ratione carnalis coniunctionis.

159 Art. 12. *Vtrum homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum?*

*3. d. 29. art. 7. ad 2. Et 9. Eth. le. 7. * c. 4. in pri. to. 4.*

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum. Dicit enim Auguſt. * in lib. de Catechizandis rudibus, Nulla maior eſt prouocatio ad amandum, quam præuenire amando. Nimis enim durus eſt animus, qui dilectionem etſi non vult impendere, nolit rependere. Sed benefactores præueniunt nos in beneficio charitatis. Ergo benefactores maximè debemus diligere.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquis eſt magis diligendus, quanto grauius homo peccat, ſi ab eius dilectione deſiſtat, vel contra eum agat. Sed grauius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam ſi diligere deſinat eum, cui hactenus benefecit. Ergo magis ſunt amandi benefactores, quam hi, quibus benefacimus.

** Ezech. ſup. illud: ſabbatha mea ſanctificabũt to. 5. † c. 7. to. 5. * ar. 9. & 11. huius quæſt.*

¶ 3. Præterea, Inter omnia diligenda maximè diligendus eſt Deus: & poſt eum pater, vt Hier. * dicit. Sed iſti ſunt maximè benefactores. Ergo benefactor eſt maximè diligendus.

SED contra eſt, quod Philoſ. † dicit in 9. Ethic. quod benefactores magis videntur amare beneficiatos, quam è conuerſo.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, aliquid diligitur magis, dupliciter. Vno modo, quia habet rationem excellentioris boni: alio

modo ratione maioris coniunctionis. Primo quidem modo benefactor eſt magis diligendus: quia cum ſit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, ſicut & de patre dictum * eſt. Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, vt Philoſophus probat in 9. Ethic. † per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus eſt quaſi quoddam opus benefactoris. Vnde conſueuit dici de aliquo, iſte eſt factura illius. Naturale eſt autem cuilibet, vt diligat opus ſuum. Sicut videmus quod Poëtæ diligunt poëmata ſua. Et hoc ideo, quia vnumquodque diligit ſuum eſſe, & ſuum viuere: quod maximè manifeſtatur in ſuo agere. Secundo, quia vnuſquiſque naturaliter diligit illud in quo inſpicit ſuum bonum. Habet quidem ergo & benefactor in beneficiato aliquod bonum, & è conuerſo. Sed benefactor inſpicit in beneficiato ſuum bonum honeſtum, & beneficiatus in benefactore ſuum bonum vtile. Bonum autem honeſtum delectabilius conſideratur, quam bonum vtile. Tum quia eſt diuturnius (vtilitas enim cito tranſit,) & delectatio memoriæ non eſt, ſicut delectatio rei præſentis. Tum etiam, quia bona honeſta magis cum delectatione recolimus, quam vtilitates, quæ nobis ab aliis prouenerunt. Tertio, quia ad amantem pertinet agere: vult enim & operatur bonum amato. Ad amatum autem pertinet bonum pati. Et ideo excellentius eſt amare, Et propter hoc ad benefactorem pertinet, vt plus amet. Quarto, quia difficilius eſt beneficia impendere, quam recipere. Ea vero, in quibus laboramus, plus diligimus. Quæ vero nobis de facili proueniunt, quodammodo contemnimus.

ar. 9. huius q. † *c. 7. to. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod in benefactore eſt, vt beneficiatus prouocetur ad ipſum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum, non quaſi prouocatus ad illo, ſed ex ſeipſo motus. Quod autem ex ſe eſt, potius eſt eo quod eſt per aliud.

Ad ſecundum dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem eſt magis debitus: & ideo contrarium habet rationem maioris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum eſt magis ſpontaneus: & ideo habet maiorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit, quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios, quam ab eis diligantur. Nec tamen oportet, quod quoſlibet beneficiatos plus diligamus quibuſlibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recipimus, ſcilicet Deum &

parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impedimus.

160 Art. 13. *Vtrum ordo charitatis remaneat in patria?*

3.d.31. q.2.ar.3. q.1. & 2. & vir.q. 22.a.9.
** cap.48. nõ procul à princ. tom.1.*

AD tertiumdecimum ſic proceditur. Videtur, quod ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Aug.in lib. * de vera religione, Perfecta charitas eſt, vt plus potiora bona, & minus minora diligamus. Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diliget aliquis meliorem, quam vel ſeipſum, vel ſibi coniunctum.

¶ 2. Præterea, Ille magis amatur, cui maius bonum volumus. Sed quilibet in patria exiſtens vult maius bonum ei, qui plus bonum habet: alioquin voluntas eius non per omnia diuinæ voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet, qui melior eſt. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem; & ita magis alium, quam ſeipſum; & extraneum, quam propinquum.

¶ 3. Præterea, Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur 1.ad Cor.15. Vt ſit Deus omnia in omnibus. Ergo magis diligitur, qui eſt Deo propinquior: & ita aliquis magis diliget meliorem, quam ſeipſum; & extraneum, quam coniunctum,

ar.4.& 5 huius q.

SED contra eſt, quod natura non tollitur per gloriam, ſed perficitur. Ordo autem charitatis ſupra * poſitus, ex ipſa natura procedit: omnia autem naturaliter plus ſe quam alia amant. Ergo iſte ordo charitatis remanebit in patria.

ar.7.& 9 huius q.

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt ordinem charitatis remanere in patria, quantum ad hoc quod Deus eſt ſuper omnia diligendus. Hoc enim ſimpliciter erit tunc, quando homo perfectè eo fruetur. Sed de ordine ſui ipſius ad alios, diſtinguendum videtur: quia ſicut ſupra dictum eſt *, dilectionis gradus diſtingui poteſt, vel ſecundum differentiam boni, quod quis alij exoptat, vel ſecundum intentionem dilectionis. Primo quidem modo plus diliget meliores, quam ſeipſum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus vnumquẽque habere quod ſibi debetur, ſecundum diuinam iuſtitiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad diuinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad maius præmium: ſicut nunc accidit, quando poteſt homo meliorem & virtutem & præmium deſiderare. Sed tunc voluntas vniuſcuiuſque infra hoc ſiſtet, quod eſt determinatum diuinitus. Secundo vero modo aliquis plus ſeipſum

diliget,

diliget, quam proximum etiam meliorem: quia intentio actus dilectionis prouenit ex parte ſubiecti diligentis, vt ſupra dictum eſt *. Et ad hoc etiam, donum charitatis vnicuique confertur à Deo: vt primo quidem mentem ſuam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem ſui ipſius: ſecundario vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur ſecundum ſuum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum adinuicem, ſimpliciter quis magis diliget meliorem ſecundum charitatis amorem. Tota enim vita beata conſiſtit in ordinatione mentis ad Deum. Vnde totus ordo dilectionis beatorum obſeruabitur per comparationem ad Deum: vt ſcilicet ille magis diligatur & propinquior ſibi habeatur ab vnoquoque, qui eſt Deo propinquior. Ceſſabit enim tunc prouiſio, quæ eſt in præſenti vita neceſſaria, qua neceſſe eſt vt vnuſquiſque magis ſibi coniuncto ſecundum quamcumque neceſsitudinem, prouideat magis quam alieno: ratione cuius in hac vita ex ipſa inclinatione charitatis homo plus diligit magis ſibi coniunctum, cui magis debet impẽdere charitatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis ſibi coniunctum pluribus modis diliget: non enim ceſſabunt ab animo beati honeſtæ dilectionis cauſæ. Tamen omnibus iſtis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ ſumitur ex propinquitate ad Deum.

art. 7. & 9. huius quæſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad coniunctos ſibi, ratio illa concedenda eſt. Sed quantum ad ſeipſum, oportet quod aliquis plus ſe quam alios diligat, tanto magis, quanto perfectior eſt charitas; quia perfectio charitatis ordinat hominem perfecte in Deum: quod pertinet ad perfectionem ſui ipſius, vt dictum eſt *.

in corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis ſecundum gradum boni, quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum, quod vnicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus eſt totum hominis bonum. Dato enim per impoſsibile, quod Deus non eſſet hominis bonum, non eſſet ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod poſt Deum homo maximè diligat ſeipſum.

QVAESTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui eſt dilectio, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt, de actu charitatis. Et primo, de principali actu charitatis, qui eſt

Digitized by Google

eſt dilectio. Secundo, de aliis actibus, vel effectibus conſequentibus.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, quid ſit magis proprium charitatis, vtrum amare, vel amari?

¶ Secundo, vtrum amare, provt eſt actus charitatis, ſit idem quod beneuolentia?

¶ Tertio, vtrum Deus ſit propter ſeipſum amandus?

¶ Quarto, vtrum poſsit in hac vita immediate amari?

¶ Quinto, vtrum poſsit amari totaliter?

¶ Sexto, vtrum eius dilectio habeat modum?

¶ Septimo, quid ſit melius, vtrum diligere amicum, vel diligere inimicum?

¶ Octauo, quid ſit melius, vtrum diligere Deum, vel proximum?

162 Art. I. *Vtrum charitatis ſit magis proprium amari, quam amare?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod charitatis ſit magis proprium amari, quam amare. Charitas enim in melioribus melior inuenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis eſt proprium amari.

¶ 2. Præterea, Illud quod in pluribus inuenitur, videtur eſſe magis conueniens naturæ, & per conſequens melius. Sed ſicut Philoſophus dicit in 8. Eth. * Multi magis volunt amari, quam amare: ſemperque amatores adulationis ſunt multi. Ergo melius eſt amari, quam amare: & per conſequens magis conueniens charitati.

cap. 8. in prin. to. 5.

¶ 3. Præterea, Propter quod vnumquodque, & illud magis. Sed homines propter hoc, quod amantur, amant. Dicit enim Aug. in lib. * de Catechizandis rudibus, quod nulla eſt maior prouocatio ad amandum, quam præuenire amando. Ergo charitas magis conſiſtit in amari, quam in amare.

cap. 4. in pri. to. 4.

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 8. Eth. * quod magis exiſtit amicitia in amare, quam in amari. Sed charitas eſt amicitia quædam. Ergo charitas magis conſiſtit in amare, quam in amari.

c. 8. parũ à pr. to 5.

RESPONDEO dicendum, quod amare conuenit charitati, in quantum eſt charitas. Charitas enim, cum ſit virtus quædam, ſecundum ſuam eſſentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non eſt actus charitatis ipſius, qui amatur: ſed actus charitatis eius eſt amare. Amari autem competit ei ſecundum communem rationem boni, provt ſcilicet ad eius bonum alius ad actum charitatis mouetur. Vnde

Vnde manifeſtum eſt, quod charitati magis conuenit amare, quam amari. Magis enim conuenit vnicuique quod conuenit ei per ſe & ſubſtantialiter, quam quod conuenit ei per aliud. Et huius duplex eſt ſignum. Primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc, quod amant, quam ex hoc, quod amantur: quinimo ſi non amant, & amentur, vituperantur. Secundo, quia matres, quæ maximè amant, plus quærunt amare, quam amari. Quædam enim vt Philoſ.* dicit in eodem libro, filios ſuos dant nutrici, & amant quidem: reamari autem non quærunt, ſi non contingat. *c. 8. aliquantulum à pr. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod meliores ex eo quod meliores ſunt, ſunt magis amabiles. Sed ex eo quod in eis eſt perfectior charitas, ſunt magis amantes: ſecundum tamen proportionem amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipſum eſt, quam amabile ſit: ſicut ſi ille, qui eſt minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſophus * dicit ibidem, homines volunt amari, in quantum volunt honorari. Sicut enim honor exhibetur alicui, vt quoddam teſtimonium boni in ipſo qui honoratur: ita per hoc quod aliquis amatur, oſtenditur in ipſo eſſe aliquod bonum: quia ſolum bonum amabile eſt. Sic ergo amari & honorari quærunt homines propter aliud, ſcilicet ad manifeſtationem boni in amato exiſtentis. Amare autem quærunt charitatem habentes, ſecundum ſe, quaſi ipſum ſit bonum charitatis: ſicut & quilibet actus virtutis, eſt bonum virtutis illius. Vnde magis pertinet ad charitatem, velle amare, quam velle amari. *c. 8. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod propter amari aliqui amant: non ita quod amari ſit finis eius quod eſt amare, ſed eo quod eſt via quædam ad hoc inducens, quod homo amet.

Art. 2. *Vtrum amare, ſecundum quod eſt actus charitatis, ſit idem quod beneuolentia?* 162

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod amare, ſecundum quod eſt actus charitatis, nihil ſit aliud, quam beneuolentia. Dicit enim Philoſophus * in 2. Rhetor. quod amare eſt velle alicui bonum. Sed hoc eſt beneuolentia. Ergo nihil aliud eſt actus charitatis, quam beneuolentia. *3. d. 27. q. 1. ar. 1. co. & ad 2.* ** c. 4. in prin. to. 6*

¶ 2. Præterea, Cuius eſt habitus, eius eſt actus Sed habitus charitatis eſt in potentia voluntatis, vt ſupra dictum eſt *. Ergo etiam actus charitatis, eſt *q. 24. a. 1.*

actus

actus voluntatis. Sed non eſt niſi in bonum tendens, quod eſt beneuolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud eſt, quam beneuolentia.

¶ 3. Præterea, Philoſoph. * in 9. Ethic. ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum eſt, quod homo velit amico bonum: ſecundum eſt, quod velit ei eſſe & viuere: tertium eſt, quod ei delectabiliter conuiuat: quartum eſt, quod eadem eligat: quintum eſt, quod ei condoleat & congaudeat. Sed prima duo ad beneuolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis eſt beneuolentia.

c. 4. to. 5.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit * in eodem lib. quod beneuolentia neque eſt amicitia, neque eſt amatio, ſed eſt amicitiæ principium. Sed charitas eſt amicitia, vt ſupra dictum eſt *. Ergo beneuolentia non eſt idem quod dilectio, quæ eſt charitatis actus.

c. 5. to. 5.

q. 23. a. 1.

RESPONDEO dicendum, quod beneuolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam ſecundum quod eſt in appetitu ſenſitiuo, quam etiam ſecundum quod eſt in appetitu intellectiuo, qui eſt voluntas. Amor enim, qui eſt in appetitu ſenſitiuo, quædam paſſio eſt. Omnis autem paſſio cum quodam impetu inclinat in ſuum obiectum. Paſſio autem amoris hoc habet, quod non ſubito exoritur, ſed per aliquam aſſiduam inſpectionem rei amatæ. Et ideo Philoſophus * in 9. Ethic. oſtendens differentiam inter beneuolentiam & amorem, qui eſt paſſio, dicit quod beneuolentia non habet diſtentionem & appetitum, id eſt, aliquem impetum inclinationis; ſed ex ſolo iudicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor eſt ex quadam conſuetudine. Beneuolentia autem interdum oritur ex repentino, ſicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant: quorum alterum vellemus vincere. Sed amor, qui eſt in appetitu intellectiuo, etiam differt à beneuolentia: importat enim quamdam vnionem ſecundum affectum amantis ad amatum, in quantum ſcilicet amans æſtimat amatum quodammodo vt vnum ſibi, vel ad ſe pertinens: & ſic mouetur in ipſum. Sed beneuolentia eſt ſimplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præſuppoſita prædicta vnione affectus ad ipſum. Sic ergo in dilectione, ſecundum quod eſt actus charitatis, includitur quædam beneuolentia: ſed dilectio ſiue amor addit vnionem affectus. Et propter hoc Philoſophus dicit * ibidem, quod beneuolentia eſt principium amicitiæ.

c. 5. to. 5.

c. 5. parũ ante medium. t. 5.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus ibi diffinit amare, non ponens totam rationem ipſius, ſed aliquid ad rationem eius pertinens: in quo maximè manifeſtatur dilectionis actus.

Ad ſecundum dicendum, quod dilectio eſt actus voluntatis in bonum tendens, ſed cum quadam vnione ad amatum: quæ quidem in beneuolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod in tantum illa, quæ Philoſophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, in quantum proueniunt ex amore, quem quis habet ad ſeipſum, vt ibidem dicitur: vt ſcilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat ſicut ad ſeipſum, quod pertinet ad prædictam vnionem affectus.

Art. 3. Vtrum Deus ſit propter ſeipſum ex charitate diligendus? 163

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod Deus non propter ſeipſum, ſed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim * Gregor. in quadam homil. Ex his quæ nouit animus, diſcit incognita amare. Vocat autem incognita, intelligibilia & diuina: cognita autem, ſenſibilia. Ergo Deus eſt propter aliud diligendus.

*4. d. 2. q. 2 ar. 1. ad 2. & opuſ. 61. c. 7. 8. 9. & 14. * hom 11. in Euang. in princ.*

¶ 2. Præterea, Amor ſequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoſcitur: ſecundum illud Rom. 1. Inuiſibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur. Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter ſe.

¶ 3. Præterea, Spes generat charitatem, vt dicitur * in gloſſa Matth. 1. Timor etiam charitatem introducit, vt Auguſtinus † dicit ſuper primam Canon. Ioan. Sed ſpes expectat aliquid adipiſci à Deo, timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi poteſt. Ergo videtur, quod Deus propter aliquod bonum ſperatum, vel propter aliquod malum timendum, ſit amandus. Non ergo eſt amandus propter ſeipſum.

SED contra eſt, quod ſicut Auguſt. † dicit in 1. de Doctr. Chriſt. Frui eſt amore inhærere alicui propter ſeipſum. Sed Deo fruendum eſt: vt † in eodem libro dicitur. Ergo Deus diligendus eſt propter ſeipſum.

** gloſſ. interl ſup. illud, Abraham genuit Iſaac. † tract. 9. inter. pr. & med. tom. 9. * cap. 4. in prin. to. 3. † c. 4 & 5. tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ly propter, importat habitudinem alicuius cauſæ. Eſt autem quadruplex genus cauſæ, ſcilicet finalis, formalis, efficiens & materialis: ad quam reducitur etiam materialis diſpoſitio, quæ non eſt cauſa ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Et ſecundum hæc quatuor genera cauſarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus cauſæ finalis, ſicut diligimus medi-

medi

medicinam propter ſanitatem. Secundum autem genus cauſæ formalis, ſicut diligimus hominem, propter virtutem: quia ſcilicet virtute formaliter eſt bonus, & per conſequens diligibilis. Secundum autem cauſam efficientem, ſicut diligimus aliquos in quantum ſunt filij talis patris. Secundum autem diſpoſitionem, quæ reducitur ad genus cauſæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos diſpoſuit ad eius dilectionem: puta propter aliqua beneficia ſuſcepta: quamuis poſtquam iam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, ſed propter eius virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, ſed propter ſeipſum. Non enim ordinatur ad aliud ſicut ad finem: ſed ipſe eſt finis vltimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc, quod ſit bonus, ſed eius ſubſtantia eſt eius bonitas, ſecundum quam exemplariter omnia bona ſunt. Neque iterum ei ab altero bonitas ineſt, ſed ab ipſo omnibus aliis. Sed quarto modo poteſt diligi propter aliud: quia ſcilicet ex aliquibus aliis diſponimur ad hoc, quod in Dei dilectione proficiamus: puta per beneficia ab eo ſuſcepta, vel per præmia ſperata, vel etiam per pœnas, quas per ipſum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod ex his quæ animus nouit, diſcit incognita amare: non quod cognita ſint ratio diligendi ipſa incognita per modum cauſæ formalis, vel finalis vel efficientis; ſed quia per hoc homo diſponitur ad amandum incognita.

Ad ſecundum dicendum, quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia: ſed poſtquam iam cognoſcitur, non per alia cognoſcitur, ſed per ſeipſum: ſecundum illud Ioan. 4. Iam non propter tuam loquelam credimus. Ipſi enim audimus & ſcimus, quia hic eſt vere Saluator mundi.

q. 17. a. 8. 164 Ad tertium dicendum, quod ſpes & timor ducunt ad charitatem per modum diſpoſitionis cuiuſdam, vt ex ſupra dictis patet *.

3. d. 27. q. 3. art. 1. & d. 34. q. 1. ar. 1. ad 5. & vir. q 10. ar. 11. ad 6. & vir. q. 2. art. 2. ad 11.

Art. 4. *Vtrum Deus in hac vita poſsit immediate amari?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod Deus in hac vita non poſsit immediate amari. Incognita enim amari non poſſunt: vt Auguſt. * dicit 10. de Trinit. Sed Deum non cognoſcimus immediate in hac vita: quia videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, vt dicitur 1. ad Corinth. 13. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

** c. 1. & 2. tom. 3.* ¶ 2. Præterea, Qui non poteſt quod minus eſt, non poteſt quod maius eſt. Sed maius eſt amare Deum, quam

Digitized by Google

quam cognoſcere ipſum: qui enim adhæret Deo per amorem, vnus ſpiritus cum illo eſt, vt dicitur 1. ad Corinth. 6. Sed homo non poteſt Deum cognoſcere immediate. Ergo multo minus amare.

¶ 3. Præterea, Homo à Deo diſiungitur per peccatum, ſecundum illud Iſai. 59. Peccata veſtra diuiſerunt inter vos & Deum veſtrum. Sed peccatum magis eſt in voluntate, quam in intellectu. Ergo minus poteſt homo Deum diligere immediate, quam Deum immediate cognoſcere.

SED contra eſt, quod cognitio Dei, quia eſt mediata, dicitur ænigmatica, & euacuatur in patria: vt patet 1. ad Corinth. 13. Sed charitas viæ non euacuatur, vt ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediate Deo adhæret.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, actus cognitiuæ virtutis perficitur per hoc, quod cognitum eſt in cognoſcente: actus autem appetitiuæ virtutis perficitur per hoc, quod appetitus inclinatur ad rem ipſam. Et ideo oportet quod motus appetitiuæ virtutis ſit in res ſecundum conditionem ipſarum rerum: actus autem cognitiuæ virtutis eſt ſecundum modum cognoſcentis. Eſt autem ipſe ordo rerum talis ſecundum ſe, quod Deus eſt propter ſeipſum cognoſcibilis & diligibilis, vtpote eſſentialiter exiſtens ipſa veritas & bonitas, per quam alia cognoſcuntur & amantur. Sed quo ad nos, quia noſtra cognitio à ſenſu ortum habet, prius ſunt cognoſcibilia, quæ ſunt ſenſui propinquiora: & vltimus terminus cognitionis eſt in eo, quod eſt maximè à ſenſu remotum. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quod dilectio, quæ eſt appetitiuæ virtutis actus, etiam in ſtatu viæ tendit in Deum primo, & ex ipſo deriuatur ad alia: & ſecundum hoc charitas Deum immediate diligit, alia vero, Deo mediante. In cognitione vero eſt è conuerſo: quia ſcilicet per alia Deum cognoſcimus, ſicut cauſam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis, vt patet per Dionyſ. in lib. * de diuin. nomin.

1. p. q. 82. art. 2.

c. 4. p. 1. circ. med. illius.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis incognita non poſsint amari, tamen non oportet quod ſit idem ordo cognitionis & dilectionis. Nam dilectio eſt cognitionis terminus. Et ideo vbi deſinit cognitio, ſcilicet in ipſa re, quæ per aliam cognoſcitur, ibi ſtatim dilectio incipere poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod quia dilectio Dei eſt maius aliquid, quam eius cognitio, maximè ſecundum ſtatum viæ: ideo præſupponit ipſam. Et quia cognitio

Digitized by Google

cognitio non quieſcit in rebus creatis, ſed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit: & per hoc ad alia deriuatur per modum cuiuſdam circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum, & dilectio à Deo incipiens ſicut ab vltimo fine, ad creaturas deriuatur.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem tollitur auerſio à Deo, quæ eſt per peccatum, non autem per ſolam cognitionem. Et ideo charitas eſt, quæ diligendo, animam immediatè Deo coniungit, ſpiritualis vinculo vnionis.

165 Art. 5. *Vtrum Deus poſsit totaliter amari?*

3. d. 27. q. 3. art. 2. & vir. q. 2. art. 10. ad 5.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod Deus non poſsit totaliter amari. Amor enim ſequitur cognitionem. Sed Deus non poteſt totaliter à nobis cognoſci: quia hoc eſſet eum comprehendere. Ergo non poteſt à nobis totaliter amari.

¶ 2. Præterea, Amor eſt vnio quædam, vt patet per Dionyſ. 4. cap.* de diuin. nomin. Sed cor hominis non poteſt totaliter Deo vniri: quia Deus eſt maior corde noſtro, vt dicitur 1. Ioan. 3. Ergo Deus non poteſt totaliter amari.

c. 4. in p. 2. illius.

¶ 3. Præterea, Deus ſeipſum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipſe ſe diligit. Hoc autem eſt inconueniens. Ergo Deus non poteſt totaliter diligi ab aliqua creatura.

SED contra eſt, quod dicitur Deuter. 6. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.

RESPONDEO dicendum, quod cum dilectio intelligatur quaſi medium inter amantem & amatum: cum quæritur an Deus poſsit totaliter diligi, tripliciter poteſt intelligi. Vno modo, vt modus totalitatis referatur ad rem dilectam: & ſic Deus eſt totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Alio modo, poteſt intelligi ita, quod totalitas referatur ad diligentem: & ſic etiam Deus totaliter diligi debet: quia ex toto poſſe ſuo homo debet diligere Deum, & quicquid habet, ad Dei amorem ordinare, ſecundum illud Deut. 6. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Tertio modo poteſt intelligi ſecundum comparationem diligentis ad rem dilectam, vt ſcilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc non poteſt eſſe. Cum enim vnumquodque in tantum diligibile ſit, in quantum eſt bonum, Deus, cuius bonitas eſt infinita, eſt infinite diligibilis. Nulla autem creatura poteſt Deum infinite diligere: quia omnis virtus creaturæ ſiue naturalis, ſiue

Digitized by Google

ſiue infuſa, eſt finita. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primæ tres obiectiones procedunt ſecundum hunc tertium ſenſum. Vltima autem ratio procedit in ſenſu ſecundo.

Art. 6. Vtrum diuinæ dilectionis ſit aliquis modus habendus? 166

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod diuinæ dilectionis ſit aliquis modus habendus. Ratio enim boni conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine, vt patet per Auguſt. in libro * de Natura boni. Sed dilectio Dei eſt optimum in homine, ſecundum illud ad Coloſſ. 3. Super omnia charitatem habete. Ergo dilectio Dei debet modum habere. *3. d. 27. q. 3. a. 3. & vir. q. 2. ar. 2. ad 13. * c. 3. habetur t 6*

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. de Morib. Eccleſ. Dic mihi, quæſo te, quis ſit diligendi modus. Vereor enim ne plus minuſue quam oportet, inflammer deſiderio & amore domini mei. Fruſtra autem quæreret modum, niſi eſſet aliquis diuinæ dilectionis modus. Ergo eſt aliquis diuinæ dilectionis modus. *cap. 8. parum à prin. t. 1.*

¶ 3. Præterea, Sicut Auguſt.* dicit quarto ſuper Gen. ad litteram, Modus eſt, quem vnicuique propria menſura præfigit. Sed menſura voluntatis humanæ, ſicut & actionis exterioris, eſt ratio. Ergo ſicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum, (ſecundum illud Rom. 12. Rationabile obſequium veſtrum) ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere. *c. 3. circa me. t. to. 3.*

SED contra eſt, quod Bern. dicit in lib.* de Diligendo Deum, quod cauſa diligendi Deum Deus eſt, modus ſine modo diligere. *in princ. libri.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut patet ex inducta auctoritate Auguſt. * modus importat quamdam menſuræ determinationem. Hæc autem determinatio inuenitur & in menſura & in menſurato: aliter tamen & aliter. In menſura enim inuenitur eſſentialiter: quia menſura ſecundum ſeipſam eſt determinatiua & modificatiua aliorum. In menſuratis autem inuenitur menſura ſecundum aliud, id eſt in quantum attingunt menſuram. Et ideo in menſura nihil poteſt accipi immodificatum: ſed res menſurata eſt immodificata, niſi menſuram attingat, ſiue deficiat, ſiue excedat. In omnibus autem appetibilibus & agibilibus menſura eſt finis: quia eorum, quæ appetimus & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, vt patet per Philoſophum * in ſecundo Phyſicor. Et ideo finis ſecundum ſeipſum habet modum. Ea vero quæ ſunt ad finem, habent modum ex eo, quod ſunt fini proportionata. Et ideo ſicut *in arg. 3 huius ar. te. 89. t. 2.*

Digitized by Google

art.6.à med. t.5. ſicut Philoſophus * dicit in primo Politic. Appetitus finis in omnibus artibus eſt abſque fine & termino: eorum autem quæ ſunt ad finem, eſt aliquis terminus. Non enim Medicus imponit aliquem terminum ſanitati, ſed facit eam perfectam, quantumcumque poteſt; ſed medicinæ imponit terminum. Non enim dat tantum de medicina, quantum poteſt, ſed ſecundum proportionem ad ſanitatem. Quam quidem proportionem ſi medicina excederet, vel ab ea deficeret, eſſet immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum & affectionum, eſt dilectio Dei, per quam maxi-
q.23 a.6. me attingimus vltimum finem, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo in dilectione Dei non poteſt accipi modus ſicut in re menſurata, vt ſit in ea accipere plus & minus: ſed ſicut inuenitur modus in menſura, in qua non poteſt eſſe exceſſus. Sed quanto plus attingitur regula, tanto melius eſt: & ita quanto Deus plus diligitur, tanto eſt dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod eſt per ſe, potius eſt eo quod eſt per aliud. Et ideo bonitas menſuræ, quæ per ſe habet modum, potior eſt quam bonitas menſurati, quæ habet modum per aliud. Et ſic etiam charitas, quæ habet modum ſicut menſura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum ſicut menſuratæ.

c 8. & 11. to. 1. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſt. * ibidem ſubiungit, modus diligendi Deum eſt, vt ex toto corde diligatur, id eſt, vt diligatur quantumcumque poteſt diligi. Et hoc pertinet ad modum qui conuenit menſuræ.

Ad tertium dicendum, quod affectio illa, cuius obiectum ſubiacet iudicio rationis, eſt ratione menſuranda. Sed obiectum diuinæ dilectionis, quod eſt Deus, excedit iudicium rationis: & ideo non menſuratur ratione, ſed rationem excedit. Nec eſt ſimile de interiori actu charitatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis: quia vltimum bonum hominis conſiſtit in hoc, quod anima Deo inhæreat, ſecundum illud Pſal. Mihi adhærere Deo bo-
167 num eſt. Exteriores autem actus ſunt ſicut ad finem: &
inf a. 8. ad 2. & 3. ideo ſunt commenſurandi, & ſecundum charitatem & ſecundum rationem.

d.30.2.3. & a.4. ad 3. & vir.q.2. a.8.co.fi. & d 17

Art. 7. *Vtrum ſit magis meritorium diligere inimicum, quam amicum?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod magis meritorium ſit diligere inimicum, quam amicum. Dicitur enim Matth. 5. Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Diligere ergo

ergo amicum: non meretur mercedem. Sed diligere inimicum, meretur mercedem, vt ibidem oſtenditur. Ergo magis eſt meritorium diligere inimicos quam amicos.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquid eſt magis meritorium, quanto ex maiori charitate procedit. Sed diligere inimicum, eſt perfectorum filiorum Dei, vt Aug.* dicit in Enchir. Diligere autem amicum eſt etiam charitatis imperfectæ. Ergo maioris meriti eſt diligere inimicum, quam amicum. c.73.t.3.

¶ 3. Præterea, Vbi eſt maior conatus ad bonum, ibi videtur eſſe maius meritum: quia vnuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem, vt dicitur 1. ad Corinth. 3. Sed maiori conatu indiget homo ad hoc, quod diligat inimicum, quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius eſt. Ergo videtur quod diligere inimicum ſit magis meritorium, quam diligere amicum.

SED contra eſt, quia illud quod eſt melius, eſt magis meritorium. Sed melius eſt diligere amicum, quia melius eſt diligere meliorem: amicus autem qui amat eſt melior quam inimicus qui odit. Ergo diligere amicum eſt magis meritorium, quam diligere inimicum.

RESPONDEO dicendum, quod ratio diligendi proximum ex charitate, Deus eſt, ſicut † ſupra dictum eſt. Cum ergo quæritur quid ſit melius, vel magis meritorium, vtrum diligere amicum vel inimicum: dupliciter iſtæ dilectiones comparari poſſunt. Vno modo, ex parte proximi, qui diligitur: alio modo, ex parte rationis, propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici: quia amicus & melior eſt, & magis coniunctus: vnde eſt materia magis conueniens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis ſuper hanc materiam tranſiens melior eſt: vnde & eius oppoſitum eſt deterius. Peius enim eſt odire amicum, quam inimicum. Secundo autem modo, dilectio inimici præeminet, propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici poteſt eſſe alia ratio, quam Deus: ſed dilectionis inimici ſolus Deus eſt ratio. Secundo, quia præſuppoſito quod vterque propter Deum diligatur, fortior oſtenditur eſſe Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, ſcilicet vſque ad dilectionem inimicorum: ſicut virtus ignis tanto oſtenditur eſſe fortior, quanto ad remotiora diffundit ſuum calorem. Tanto ergo oſtenditur diuina dilectio eſſe fortior, quanto propter q.25.a.1.

ipſam

Digitized by Google

ipſam difficiliora implemus: ſicut & virtus ignis tanto eſt fortior, quanto comburere poteſt materiam minus combuſtibilem. Sed ſicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quam in remotiora: ita etiam charitas feruentius diligit coniunctos, quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum ſecundum ſe conſiderata eſt feruentior & melior, quàm dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Domini eſt per ſe intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc ſolum amantur, quia amici. Et hoc videtur accidere, quando ſic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Eſt tamen meritoria amicorum dilectio, ſi propter Deum diligantur, & non ſolum quia amici ſunt.

Ad alia patet reſponſio per ea, quæ dicta ſunt. Nam duæ rationes ſequentes procedunt ex parte rationis diligendi, vltima vero ex parte eorum, quæ diliguntur.

168 Art. 8. *Vtrum ſit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum?*

inf. q. 182 a. 2. co. & 3. d. 30. ar. 4. & quol. 6. a. 11. co.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod magis ſit meritorium diligere proximum, quam diligere Deum. Illud enim videtur eſſe magis meritorium, quod Apoſtolus magis elegit. Sed Apoſtolus præelegit dilectionem proximi dilectioni Dei: ſecundum illud ad Rom. 9. Optabam anathema eſſe à Chriſto pro fratribus meis. Ergo magis eſt meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

¶ 2. Præterea, Minus videtur eſſe meritorium aliquo modo diligere amicum, vt dictum eſt *. Sed Deus maxime eſt amicus, qui prior dilexit nos, vt dicitur 1. Ioan. 4. Ergo diligere Deum videtur eſſe minus meritorium.

art. præc.

¶ 3. Præterea, Illud quod eſt difficilius videtur eſſe virtuoſius & magis meritorium: quia virtus eſt circa difficile & bonum, vt dicitur * in 2. Eth. Sed facilius eſt diligere Deum, quam proximum: tum quia naturaliter omnia Deum diligunt: quia in Deo nihil occurrit quod non ſit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis eſt meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

c. 3. circa fin. to. 5.

SED contra eſt, quia propter quod vnumquodque, illud magis. Sed dilectio proximi non eſt meritoria niſi propter hoc, quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei eſt magis meritoria, quam dilectio proximi.

RE

RESPONDEO dicendum, quod comparatio iſta poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vt ſeorſum conſideretur vtraque dilectio: & tunc non eſt dubium, quin dilectio Dei eſt magis meritoria. Debetur enim ei merces propter ſeipſam: quia vltima merces eſt frui Deo, in quem tendit diuinæ dilectionis motus. Vnde & diligenti Deum merces promittitur. Ioan. 14. Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & manifeſtabo ei meipſum. Alio modo poteſt attendi ipſa comparatio; vt dilectio Dei accipiatur, ſecundum quod ſolus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur, ſecundum quod proximus diligitur propter Deum. Et ſic dilectio proximi includit dilectionem Dei: ſed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Vnde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit ſe etiam ad proximum, ad dilectionem Dei inſufficientem & imperfectam: quia hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem ſuum, & in hoc ſenſu dilectio proximi præeminet.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum vnam gloſſæ * expoſitionem, hoc Apoſtolus tunc non optabat, quando erat in ſtatu gratiæ, vt ſcilicet ſepararetur à Chriſto pro fratribus ſuis: ſed hoc optauerat, quando erat in ſtatu infidelitatis. Vnde in hoc non eſt imitandus. Vel poteſt dici, ſicut dicit Chriſ. in lib. * de compunctione, quod per hoc non oſtenditur quod Apoſt. plus diligeret proximum, quam Deum: ſed quod plus diligeret Deum quam ſeipſum. Volebat enim ad tempus priuari fruitione diuina: quod pertinet ad dilectionem ſui, ad hoc, quod honor Dei procuraretur in proximis: quod pertinet ad dilectionem Dei.

gloſ. ord. in prin. comment. ad c. 9.

li. 1. à med. libri to. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod dilectio amici pro tanto eſt quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter ſeipſum: & ita deficit à vera ratione amicitiæ charitatis, quæ eſt Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter ſeipſum, non diminuit meritum, ſed hoc conſtituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti & virtutis, bonum, quam difficile. Vnde non oportet quod omne difficilius ſit magis meritorium, ſed quod ſic eſt difficilius, vt etiam ſit melius.

QVAESTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de effectibus conſequentibus charitatis actum principalem, qui eſt dilectio. Et primo de effectibus interioribus. Secundo, de exterioribus.

Digitized by Google

¶ Circa primum tria conſideranda ſunt. Primo de gaudio. Secundo, de pace. Tertio, de miſericordia.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum gaudium ſit effectus charitatis?

¶ Secundo, vtrum huiuſmodi gaudium compatiatur ſecum triſtitiam?

¶ Tertio, vtrum illud gaudium poſsit eſſe plenum?

¶ Quarto, vtrum ſit virtus?

169 Art. I. *Vtrum gaudium in nobis ſit effectus charitatis?*

inf. q. 35. a. 1. & 3. cor. & 3. q. 8 2. a. 6. co. & opuſ. 4. cap. 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod gaudium non ſit effectus charitatis in nobis Ex abſentia enim rei amatæ magis ſequitur triſtitia, quam gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, eſt nobis abſens, quamdiu in hac vita viuimus. Quamdiu enim ſumus in corpore, peregrinamur à Domino: vt dicitur 2. ad Cor. 5. Ergo charitas in nobis magis cauſat triſtitiam, quam gaudium.

¶ 2. Præterea, Per charitatem maxime meremur beatitudinem. Sed inter ea, per quæ beatitudinem meremur, ponitur luctus, qui ad triſtitiam pertinet: ſecundum illud Matth. 5. Beati qui lugent, quoniam ipſi conſolabuntur. Ergo magis eſt effectus charitatis triſtitia, quam gaudium.

¶ 3. Præterea, Charitas eſt virtus diſtincta à ſpe: vt ex ſupra dictis patet *. Sed gaudium cauſatur ex ſpe, ſecundum illud Rom. 12. Spe gaudentes. Non ergo cauſatur ex charitate. q. 17. a. 6.

SED contra, eſt quia ſicut dicitur Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis. Sed gaudium in nobis cauſatur ex Spiritu ſancto, ſecundum illud Rom. 14. Non eſt regnum Dei eſca & potus, ſed iuſtitia & pax & gaudium in Spiritu ſancto. Ergo charitas eſt cauſa gaudij.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, cum de paſsionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium & triſtitia: ſed contrario modo. Gaudium enim ex amore cauſatur, vel propter præſentiam boni amati, vel etiam propter hoc, quod ipſi bono amato proprium bonum ineſt & conſeruatur. Et ſecundum hoc maxime pertinet ad amorem beneuolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico, proſpere ſe habente, etiam ſi ſit abſens. E contrario autem ex amore ſequitur triſtitia, vel propter abſentiam amati: vel propter hoc qnod amatum, cui volumus bonum, ſuo bono priuatur, aut aliquo modo deprimitur. Charitas autem eſt amor Dei, cuius bonum immu

1. 2. q. 25. a. 1. & 2. & 3.

Digitized by Google

immutabile eſt: quia ipſe eſt ſua bonitas. Et ex hoc ipſo, quod amatur, eſt in amante per nobiliſsimum ſuum effectum: ſecundum illud 1. Ioan. 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Et ideo ſpirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate cauſatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu ſumus in corpore, dicimur peregrinari à Domino, in comparatione ad illam præſentiam, qua quibuſdam eſt præſens per ſpeciei viſionem. Vnde & Apoſtolus ſubdit ibidem, Per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem. Eſt autem & præſens ſe amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad ſecundum dicendum, quod luctus, qui beatitudinem meretur, eſt de his quæ ſunt beatitudini contraria. Vnde eiuſdem rationis eſt, quod talis luctus ex charitate cauſetur, & tale gaudium ſpirituale de Deo: quia eiuſdem rationis eſt gaudere de aliquo bono, & & triſtari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quod de Deo poteſt eſſe ſpirituale gaudium dupliciter. Vno modo, ſecundum quod gaudemus de bono diuino in ſe conſiderato. Alio modo, ſecundum quod gaudemus de bono diuino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius eſt: & hoc procedit principaliter ex charitate. Sed ſecundum gaudium procedit etiam ex ſpe, per quam expectamus diuini boni fruitionem: quamuis etiam ipſa fruitio vel perfecta, vel imperfecta, ſecundum menſuram charitatis obtineatur.

Art. 2. *Vtrum gaudium ſpirituale, quod ex charitate cauſatur, recipiat admiſtionem triſtitiæ?* 170

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod gaudium ſpirituale, quod ex charitate cauſatur, recipiat admiſtionem triſtitiæ. Congaudere enim bonis proximi, ad charitatem pertinet, ſecundum illud primæ ad Corinth. 13. Charitas non gaudet ſuper iniquitate, congaudet autem veritati. Sed hoc gaudium recipit permiſtionem triſtitiæ, ſecundum illud Rom. 12. Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus. Ergo gaudium ſpirituale charitatis, admiſtionem triſtitiæ patitur.

¶ 2. Præterea, Pœnitentia, ſicut dicit Greg. * eſt anteacta mala flere, & flenda iterum non committere. Sed vera pœnitentia non eſt ſine charitate. Ergo gaudium charitatis habet triſtitiæ admiſtionem. *hom. 34. in Euan. à medio illius.*

¶ 3. Præterea, Ex charitate contingit, quod aliquis deſiderat eſſe cum Chriſto: ſecundum illud Philip. primo, Deſiderium habens diſſolui, & eſſe cum

Digitized by Google

Chriſto. Sed ex iſto deſiderio ſequitur in homine quædam triſtitia: ſecundum illud Pſal. 119. Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus eſt. Ergo gaudium charitatis recipit admiſtionem triſtitiæ.

SED contra eſt quod gaudium charitatis eſt gaudium de diuina ſapientia. Sed huiuſmodi gaudium non habet permiſtionem triſtitiæ: ſecundum illud Sapien. 8. Non habet amaritudinem conuerſatio illius. Ergo gaudium charitatis non patitur permiſtionem triſtitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod ex charitate cauſatur duplex gaudium de Deo: ſicut ſupra dictum eſt *. *art. præc. ad 3. arg.* Vnum quidem principale, quod eſt proprium charitatis, quo ſcilicet gaudemus de bono diuino ſecundum ſe conſiderato. Et tale gaudium charitatis permiſtionem triſtitiæ non patitur: ſicut nec illud bonum, de quo gaudetur, poteſt aliquam mali admiſtionem habere. Et ideo Apoſt. dicit ad Philip. 4. Gaudete in Domino ſemper. Aliud autem eſt gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono diuino ſecundum quod participatur à nobis. Hæc autem participatio poteſt impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis poteſt habere permiſtionem triſtitiæ: prout ſcilicet aliquis triſtatur de eo quod repugnat participationi diuini boni vel in nobis, vel in proximis, quos tamquam nos ipſos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quod fletus proximi non eſt niſi de aliquo malo. Omne autem malum importat defectum participationis ſummi boni. Et ideo in tantum facit charitas condolere proximo, in quantum participatio diuini boni in eo impeditur.

Ad ſecundum dicendum, quod peccata diuidunt inter nos & Deum: vt dicitur Iſa. 59. Et ideo hæc eſt ratio dolendi de peccatis præteritis noſtris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impedimur à participatione diuini boni.

Ad tertium dicendum, quod quamuis in incolatu huius miſeriæ aliquo modo participemus diuinum bonum per cognitionem & amorem: tamen huius vitæ miſeria impedit à perfecta participatione diuini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc etiam triſtitia qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis diuini boni.

Art. 3. Vtrum ſpirituale gaudium, quod ex charitate
171 *cauſatur, poſſit in nobis impleri?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſpirituale gaudium, quod ex charitate cauſatur, non poſſit in nobis impleri. Quanto enim maius gaudium de

Deo

Digitized by Google

Deo habemus, tanto gaudium eius in nobis magis impletur. Sed numquam poſſumus tantum de eo gaudere, quantum dignum eſt, vt de Deo gaudeatur: quia ſemper bonitas eius, quæ eſt infinita, excedit gaudium creaturæ, quod eſt finitum. Ergo gaudium de Deo numquam poteſt impleri.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt impletum, non poteſt eſſe maius. Sed gaudium etiam beatorum poteſt eſſe maius: quia gaudium vnius eſt maius quam alterius. Ergo gaudium de Deo non poteſt in creatura impleri.

¶ 3. Præterea, Nihil aliud videtur eſſe comprehenſio, quam cognitionis plenitudo. Sed ſicut vis cognoſcitiua creaturæ eſt finita, ita & vis appetitiua eiuſdem. Cum ergo Deus non poſsit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non poſsit alicuius creaturæ gaudium de Deo impleri.

SED contra eſt, quod Dominus diſcipulis dicit Ioan. 15. Vt gaudium meum in vobis ſit, & gaudium veſtrum impleatur.

RESPONDEO dicendum, quod plenitudo gaudij poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, ex parte rei, de qua gaudetur, vt ſcilicet tantum gaudeatur de ea, quantum eſt dignum de ea gauderi. Et ſic Dei ſolum gaudium eſt plenum de ſeipſo, quia gaudium Dei eſt infinitum: & hoc eſt condignum infinitæ bonitati Dei. Cuiuſlibet autem creaturæ gaudium oportet eſſe finitum. Alio modo, poteſt intelligi plenitudo gaudij ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad deſiderium, ſicut quies ad motum, vt ſupra dictum eſt*, cum de paſsionibus ageretur. Eſt autem quies plena, cum nihil reſtat de motu. Vnde tunc gaudium eſt plenum, quando iam nihil deſiderandum reſtat. Quamdiu autem in hoc mundo ſumus, non ceſſat in nobis deſiderij motus: quia adhuc reſtat, quod Deo magis appropinquemus per gratiam, vt ex ſupra dictis* patet. Sed quando iam ad beatitudinem perfectam peruentum fuerit, nihil deſiderandum reſtabit: quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quicquid etiam circa alia bona deſiderauerit, ſecundum illud Pſalm. 102. Qui replet in bonis deſiderium tuum. Et ideo quieſcit deſiderium, non ſolum quo deſideramus Deum, ſed etiam erit omnium deſideriorum quies. Vnde gaudium beatorum eſt perfectè plenum; & etiam ſuperplenum: quia plus obtinebunt, quam deſiderare ſuffecerint. Non enim in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus diligentibus ſe, vt dicitur 1. ad Corinth. 2. Et hoc eſt, quod dicitur Luc. 6.

[Margin: 1. 2. q. 25. art. 1. & 2. & 4.]

[Margin: q. 24. a. 4. & 7.]

Menſuram bonam & ſupereffluentem dabunt in ſinum veſtrum. Quia tamen nulla creatura eſt capax gaudij de Deo ei condigni: inde eſt quod iſtud gaudium omnino plenum non capitur in homine, ſed potius homo intrat in ipſum: ſecundum illud Matth. 25. Intra in gaudium Domini tui.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudij ex parte rei, de qua gaudetur.

Ad ſecundum dicendum, quod cum peruentum fuerit ad beatitudinem, vnuſquiſque attinget terminum ſibi præfixum ex prædeſtinatione diuina, nec reſtabit vlterius aliquid quo tendatur: quamuis in illa terminatione vnus perueniat ad maiorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo vnuſcuiuſque gaudium erit plenum ex parte gaudentis: quia vniuſcuiuſque deſiderium plene quietabitur. Erit tamen gaudium vnius maius quam alterius, propter pleniorem participationem diuinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod comprehenſio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ: vt ſcilicet tantum cognoſcatur res, quantum cognoſci poteſt. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoſcentis, ſicut & de gaudio di-
in corp art. ctum eſt *. Vnde & Apoſt. dicit ad Col. 1. Impleamini agnitione voluntatis eius in omni ſapientia & intellectu ſpirituali.

172 Art. 4. *Vtrum gaudium ſit virtus?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod gaudium ſit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed triſtitia ponitur vitium: vt patet de accidia & de inuidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

¶ 2. Præterea, Sicut amor & ſpes ſunt paſsiones quædam, quarum obiectum eſt bonum: ita & gaudium. Sed amor & ſpes ponuntur virtutes. Ergo & gaudium debet poni virtus.

¶ 3. Præterea, Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis, quod de Deo gaudeamus: ſecundum illud ad Philipp. 4. Gaudete in domino ſemper. Ergo gaudium eſt virtus.

SED contra eſt, quod neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, vt ex ſupra dictis
1. 2. q. 57. & 60. & 62. ſimul patet *.

RESPONDEO dicendum, quod virtus, ſicut ſupra habitum eſt *, eſt habitus quidam operatiuus: &
1. 2. q. 55. a. 2. & 4. ideo ſecundum propriam rationem, habet inclinationem ad aliquem actum. Eſt autem contingens, ex vno habitu plures actus eiuſdem rationis ordinatos prouenire,

Digitized by Google

nire: quorum vnus ſequatur ex altero. Et quia poſteriores actus non procedunt ab habitu virtutis, niſi per actum priorem: inde eſt, quod virtus non diffinitur, nec denominatur, niſi ab actu priori: quamuis etiam alij actus ab ea conſequantur. Manifeſtum eſt autem ex his, quæ ſupra de paſsionibus * dicta ſunt, 1.2.q.25. quod amor eſt prima affectio appetitiuæ potentiæ, ex a.2.& 4. qua ſequitur & deſiderium & gaudium. Et ideo habitus virtutis idem eſt, qui inclinat ad diligendum & ad deſiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de Deo. Sed quia dilectio inter hos actus eſt prior, inde eſt quod virtus non denominatur à gaudio nec à deſiderio, ſed à dilectione: & dicitur charitas. Sic ergo gaudium non eſt aliqua virtus à charitate diſtincta, ſed eſt quidam charitatis actus ſiue effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, vt patet Galat. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod triſtitia, quæ eſt vitium, cauſatur ex inordinato amore ſui, quod non eſt aliquod ſpeciale vitium, ſed quædam generalis radix vitiorum: vt ſupra dictum eſt *. Et ideo oportuit triſti- q.77.a.4. tias quaſdam particulares ponere ſpecialia vitia: quia non deriuantur ab aliquo ſpeciali vitio, ſed à generali. Sed amor Dei ponitur ſpecialis virtus, quæ eſt charitas, ad quam reducitur gaudium (vt dictum eſt *.) a.2.huius ſicut proprius actus eius. q.& in

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes conſequitur ex cor.huius amore, ſicut & gaudium. Sed ſpes addit ex parte obie- art. cti quamdam ſpecialem rationem, ſcilicet arduum & poſsibile adipiſci. Et ideo ponitur ſpecialis virtus. Sed gaudium ex parte obiecti nullam ſpecialem rationem addit ſupra amorem, quæ poſsit cauſare ſpecialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod in tantum datur præceptum legis de gaudio, in quantum eſt actus charitatis, licet non ſit primus actus eius.

QVAESTIO XXIX.

De pace, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de pace.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor. 173

¶ Primo, vtrum pax ſit idem quod concordia?

¶ Secundo, vtrum omnia appetant pacem? 3.d.27.

¶ Tertio, vtrum pax ſit effectus charitatis? q.2.a.1.

¶ Quarto, vtrum pax ſit virtus? ad 6. Et 2

Art. 1. *Vtrum pax ſit idem quod concordia?* ad Theſſ.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod pax 3. lect. 2. ſit idem quod concordia. Dicit enim Auguſt. 19. in prin.

 de

Digitized by Google

de ciuit. Dei *, Pax hominum eſt ordinata concordia. Sed non loquimur nunc niſi de pace hominum. Ergo pax eſt idem quod concordia.

* lib. 19 c. 3. pau. lo à princ. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Concordia eſt quædam vnio voluntatum. Sed ratio pacis in tali vnione conſiſtit. Dicit enim Dionyſ. 11. cap. † de diuin. nomin. quod pax eſt omnium vnitiua, & conſenſus operatiua. Ergo pax eſt idem quod concordia.

† c. 11. in princ. illius.

¶ 3. Præterea, Quorum eſt idem oppoſitum, & ipſa ſunt idem. Sed idem opponitur concordiæ & paci, ſcilicet diſſenſio. Vnde dicitur 1. ad Cor. 14. Non eſt diſſenſionis Deus, ſed pacis. Ergo pax eſt idem quod concordia.

SED contra eſt, quod concordia poteſt eſſe aliquorum impiorum in malo. Sed non eſt pax impiis, vt dicitur Iſai. 48. Ergo pax non eſt idem quod concordia.

RESPONDEO dicendum, quod pax includit concordiam, & aliquid addit. Vnde vbicumque eſt pax, ibi eſt concordia: non tamen vbicumque eſt concordia, ibi eſt pax, ſi nomen pacis propriè ſumatur. Concordia enim propriè ſumpta eſt ad alterum, in quantum ſcilicet diuerſorum cordium voluntates ſimul in vnum conſenſum conueniunt. Contingit etiam vnius hominis cor tendere in diuerſa. Et hoc dupliciter. Vno quidem modo, ſecundum diuerſas potentias appetitiuas: ſicut appetitus ſenſitiuus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus: ſecundum illud ad Galat. 5. Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum. Alio modo, in quantum vna & eadem vis appetitiua in diuerſa appetibilia tendit, quæ ſimul aſſequi non poteſt. Vnde neceſſe eſt eſſe repugnantiam motuum appetitus. Vnio autem horum motuum eſt quidem de ratione pacis. Non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet id quod vult. Et ſi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc reſtat ei aliquod volendum, quod ſimul habere non poteſt. Hæc autem vnio non eſt de ratione concordiæ. Vnde concordia importat vnionem appetituum diuerſorum appetentium. Pax autem ſupra hanc vnionem importat etiam appetituum vnius appetentis vnionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur ibi de pace, quæ eſt vnius hominis ad alium: & hanc pacem dicit eſſe concordiam non quamlibet, ſed ordinatam, ex eo ſcilicet, quod vnus homo concordat cum alio, ſecundum illud quod vtrique conuenit. Si enim homo concordat cum alio non ſpontanea voluntate, ſed quaſi coactus timore alicuius

mali

Digitized by Google

mali ſibi imminentis:talis concordia non eſt vere pax, quia non ſeruatur ordo vtriuſque concordantis, ſed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quod pax eſt tranquillitas ordinis: quæ quidem tranquillitas conſiſtit in hoc, quod omnes motus appetitiui in vno homine conquieſcunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi homo ſimul cum alio homine in idem conſentiat, non tamen conſenſus eius eſt omnino ſibi vnitus, niſi etiam ſibi inuicem omnes motus appetitiui eius ſint conſentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur duplex diſſenſio, ſcilicet diſſenſio hominis ad ſeipſum, & diſſenſio hominis ad alterum. Concordiæ autem opponitur hæc ſola ſecunda diſſenſio.

Art. 2. *Vtrum omnia appetant pacem?* 174

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non omnia appetant pacem. Pax enim, ſecundum Dionyſ. * eſt vnitiua conſenſus. Sed in his, quæ cognitione carent, non poteſt vniri conſenſus. Ergo huiuſmodi pacem appetere non poſſunt.

¶ 2. Præterea, Appetitus non fertur ſimul ad contraria. Sed multi ſunt appetentes bella & diſſenſiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

¶ 3. Præterea, Solum bonum eſt appetibile. Sed quædam pax videtur eſſe mala: alioquin Dominus non diceret Matth. 10. Non veni mittere pacem. Ergo non omnia pacem appetunt.

¶ 4. Præterea, Illud quod omnia appetunt, videtur* eſſe ſummum bonum, quod eſt vltimus finis. Sed pax non eſt huiuſmodi: quia etiam in ſtatu viæ habetur. Alioquin fruſtra Dominus mandaret Matth. 9. Pacem habete inter vos. Ergo non omnia pacem appetunt.

2. 2. q. 1 7. q. 1. ar. 1. ad 5. Et 4. d. 29. q. 1 ar. 2. q. 4. Et ver. q. 22. artic. 1. ad 12. Et Dion. 11. le. 1. col. 1. fin.

** c. 11. de diu. nom. in prin.*

SED contra eſt, quod Aug. dicit 19. de ciuit. Dei *, quod omnia pacem appetunt. Et idem etiam dicit Dionyſ. 9. cap. de diu. nom.

** c. 12. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc ipſo, quod homo aliquid appetit, conſequens eſt ipſum appetere eius quod appetit aſſecutionem, & per conſequens remotionem eorum, quę aſſecutionem impedire poſſunt. Poteſt autem impediri aſſecutio boni deſiderati per contrarium appetitum vel ſui ipſius, vel alterius. Et vtrumque tollitur per pacem, ſicut ſupra dictum eſt*. Et ideo neceſſe eſt, quod omne appetens appetat pacem: in quantum ſcilicet omne appetens appetit tranquille & ſine impedimento peruenire ad id quod appetit: in quo conſiſtit ratio pacis, quam Aug. † diffinit tranquillitatem ordinis.

** ar. præ.*
† li. 19. de ciu. Dei, c. 13. parũ à prin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod pax importat vnionem, non ſolum appetitus intellectualis, ſeu rationalis aut animalis, ad quos poteſt pertinere conſenſus; ſed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dion. † dicit, quod pax eſt operatiua & conſenſus & connaturalitatis: vt in conſenſu importetur vnio appetituum ex cognitione procedentium: per connaturalitatem autem importetur vnio appetituum naturalium.

† c. 11. de diu. nom.

Ad ſecundum dicendum, quod illi etiam, qui bella quærunt & diſſenſiones, non deſiderant niſi pacem, quam ſe habere non exiſtimant. Vt enim dictum eſt *, non eſt pax, ſi quis cum alio concordet contra id quod ipſe magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, vt ad pacem perueniant: in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam peruenire perfectiorem, quam prius haberent.

* in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod pax conſiſtit in quietatione & vnione appetitus. Sicut autem appetitus poteſt eſſe ſimpliciter boni, vel boni apparentis: ita etiam & pax poteſt eſſe & vera & apparens. Vera quidem pax non poteſt eſſe niſi circa appetitum veri boni: quia omne malum etſi ſecundum aliquid appareat bonum, vnde ex aliqua parte appetitum quietet; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus & perturbatus. Vnde pax vera non poteſt eſſe niſi in bonis, & bonorum. Pax autem, quæ malorum eſt, eſt pax apparens, & non vera. Vnde dicitur Sap. 14. In magno viuentes inſcientiæ bello, tot & tam magna mala pacem appellant.

Ad quartum dicendum, quod cum vera pax non ſit niſi de bono, ſicut dupliciter habetur verum bonum, ſcilicet perfecte & imperfecte: ita eſt duplex pax vera. Vna quidem perfecta, quæ conſiſtit in perfecta fruitione ſummi boni, per quam omnes appetitus vniuntur quietati in vno. Et hic eſt vltimus finis creaturæ rationalis, ſecundum illud Pſal. 147. Qui poſuit fines tuos pacem. Alia vero eſt pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo: quia etſi principalis animæ motus quieſcat in Deo, ſunt tamen aliqua repugnantia & intus & extra, quæ perturbant hanc pacem.

175

3. q. 89. ar. 6. co. Et mal. q. 10. ar. 2. cor. Et vir. q. 2. ar. 2. ad 15. Et op. 4. c. 2.

Art. 3. *Vtrum pax ſit proprius effectus charitatis?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod pax non ſit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur ſine gratia gratum faciente. Sed pax à quibuſdam habetur, qui non habent gratiam gratum

facien-

acientem, ſicut & gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non eſt effectus charitatis.

¶ 2. Præterea, Illud non eſt effectus charitatis, cuius contrarium cum charitate eſſe poteſt. Sed diſſenſio, quæ contrariatur paci, poteſt eſſe cum charitate. Videmus enim quod etiam ſacri doctores, vt Hieron. & Aug. in aliquibus opinionibus diſſenſerunt.* Paulus etiam & Barnabas diſſenſiſſe leguntur Act. 15. Ergo videtur, quod pax non ſit effectus charitatis.

* *epiſt. 8. & 9. & 11. inter opera Auguſt. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Idem non eſt proprius effectus diuerſorum. Sed pax eſt effectus iuſtitiæ, ſecundum illud Iſa. 32. Et erit opus iuſtitiæ pax. Ergo non eſt effectus charitatis.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 118. Pax multa diligentibus legem tuam.

RESPONDEO dicendum, quod duplex vnio eſt de ratione pacis, ſicut dictum eſt*: quarum vna eſt ſecundum ordinationem propriorum appetituum in vnum, alia vero eſt ſecundum vnionem appetitus proprij, cum appetitu alterius. Et vtramque vnionem efficit charitas. Primam quidem vnionem, ſecundum quod Deus diligitur ex toto corde, vt ſcilicet omnia referamus in ipſum: & ſic omnes appetitus noſtri feruntur in vnum. Aliam vero, prout diligimus proximum, ſicut noſipſos: ex quo contingit, quod homo vult implere voluntatem proximi, ſicut & ſui ipſius. Et propter hoc inter amicabilia vnum ponitur identitas electionis: vt patet in 9. Ethic.* & Tullius dicit in lib. † de amicitia, quod amicorum eſt idem velle & nolle.

* *ar. 1. huius q.*

* *lib. 9. ethic. c. 4. tom. 5.*

† *in 3. fol. ante mediũ libri.*

Ad primum ergo dicendum, quod à gratia gratum faciente nullus deficit niſi propter peccatum: ex quo contingit, quod homo ſit auerſus à fine debito, in aliquo indebito finem conſtituens. Et ſecundum hoc appetitus eius non inhæret principaliter vero finali bono, ſed apparenti. Et propter hoc ſine gratia gratum faciente non poteſt eſſe vera pax, ſed ſolum apparens.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſ. dicit in 9. Ethic.* Ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, ſed concordia in bonis conferentibus ad vitam, & præcipue in magnis: quia diſſentire in aliquibus paruis, quaſi videtur non eſſe diſſenſus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus diſſentire. Nec hoc repugnat paci: quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem vnitur. Similiter etiam exiſtente concordia in principalibus bonis,

* *cap. 6. & etiam c. 1. & 3. t. 5.*

diſſenſio in aliquibus paruis non eſt contra charitatem. Procedit enim talis diſſenſio ex diuerſitate opinionum, dum vnus æſtimat hoc, de quo eſt diſſenſio, pertinere ad illud bonum in quo conueniunt: & alius æſtimat non pertinere. Et ſecundum hoc talis diſſenſio de minimis & de opinionibus, repugnat quidem paci perfectæ, in qua plene veritas cognoſcetur, & omnis appetitus complebitur: non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod pax eſt opus iuſtitiæ indirectè, in quantum ſcilicet remouet prohibens. Sed eſt opus charitatis directè: quia ſecundum propriam
c.4. in p. rationem, charitas pacem cauſat. Eſt enim amor vis
2.& p.1. vnitiua, vt Dionyſ. dicit 4.c.de diu.nom. * Pax autem
in med. eſt vnio appetitiuarum inclinationum.

176 Art.4. *Vtrum pax ſit virtus?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod pax ſit virtus. Præcepta enim non dantur niſi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, vt patet Marci 9. Pacem habete inter vos. Ergo pax eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Non meremur niſi per actus virtutum. Sed facere pacem eſt meritorium, ſecundum illud Matth.5. Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Ergo pax eſt virtus.

¶ 3. Præterea, Vitia virtutibus opponuntur. Sed diſſenſiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, vt patet ad Gal.5. Ergo pax eſt virtus.

SED contra, Virtus non eſt finis vltimus, ſed via in ipſum. Sed pax eſt quodammodo finis vltimus, vt Aug. dicit 19. de ciu. Dei *. Ergo pax non eſt virtus.

c.11.to.5. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, cum omnes actus ſe inuicem conſequantur, ſecundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes huiuſmodi actus ab vna virtute procedunt, nec habent ſinguli ſingulas virtutes, à quibus procedant: vt patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit & rarefacit, non eſt in igne alia virtus liquefactiua, & alia rarefactiua: ſed omnes actus hos operatur ignis per vnam ſuam virtutem calefactiuam. Cum ergo pax cauſetur ex charitate ſecundum ipſam rationem dilectionis Dei & proximi, vt oſtenſum eſt *: non eſt alia virtus, cuius pax ſit actus proprius niſi charitas, ſicut etiam de gaudio dictum eſt *.

[Margin: q.præc. art.4. — * ar.præc. — * q.præc. art.4.]

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præceptum datur de pace habenda, quia eſt actus charitatis. Et propter hoc etiam eſt actus meritorius: & ideo ponitur

ponitur inter beatitudines, quæ ſunt actus virtutis perfectæ, vt ſupra dictum eſt *. Ponitur etiam inter fructus, in quantum eſt quoddam finale bonum, ſpiritualem dulcedinem habens. 1.2.q.69. ar.1.& q. 70.ar.3.

Et per hoc patet ſolutio Ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod vni virtuti multa vitia opponuntur ſecundum diuerſos actus eius. Et ſecundum hoc charitati non ſolum opponitur odium ratione actus dilectionis, ſed etiam acedia vel inuidia ratione gaudij, & diſſentio ratione pacis.

QVAESTIO XXX.

De miſericordia in quatuor articulos diuiſa.

Poſtea conſiderandum eſt de miſericordia.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum malum ſit cauſa miſericordiæ ex parte eius, cuius miſeremur;

¶ Secundo, quorum ſit miſereri.

¶ Tertio, vtrum miſericordia ſit virtus?

¶ Quarto, vtrum ſit maxima virtutum?

Art. I. *Vtrum malum ſit proprie motiuum ad miſericordiam?* 177

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod malum non propriè ſit motiuum ad miſericordiam. Vt enim ſupra oſtenſum eſt *. Culpa eſt magis malum quam pœna. Sed culpa non eſt prouocatiuum ad miſericordiam, ſed magis ad indignationem. Ergo malum non eſt miſericordiæ prouocatiuum. q.19.ar.1 & 1.2. q.79.ar. 1.ad 4. et 1.p.q. 48.a.6.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ſunt crudelia ſeu dira, videntur quemdam exceſſum mali habere. Sed Philoſ. dicit in 2. * Rhet. quod dirum eſt aliud à miſerabili, & expulſiuum miſerationis. Ergo malum in quantum huiuſmodi, non eſt motiuum ad miſericotdiam. *c.8.t.6.

¶ 3. Præterea, Signa malorum non vere ſunt mala. Sed ſigna malorum magis prouocant ad miſericordiam, vt patet per Philoſ. in * 2. Rhet. Ergo malum non eſt proprie prouocatiuum miſericordiæ. *Ibid.*

SED contra eſt, quod Damaſ. dicit in † 2. lib. quod miſericordia eſt ſpecies triſtitiæ. Sed motiuum ad triſtitiam eſt malum. Ergo motiuum ad miſericordiam eſt malum. *lib. 2. ortho. fidei, c. 14.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit 9. * de ciuitate Dei, Miſericordia eſt alienæ miſeriæ in noſtro corde compaſsio, qua vtique ſi poſſemus, ſubuenire compellimur. Dicitur enim miſericordia ex eo, quod aliquis habet miſerum cor ſuper miſeria *c.5. ante me. to.5.*

miſeria alterius. Miſeria autem felicitati opponitur. Eſt autem de ratione beatitudinis ſiue felicitatis, vt aliquis potiatur eo quod vult, & quod pertinet ad iuſtitiam. Nam ſicut Aug. dicit 13. de Trinit. Beatus eſt qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult. Et ideo è contrario ad miſeriam pertinet vt homo patiatur, quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Vno quidem modo appetitu naturali; ſicut omnes homines volunt eſſe & viuere. Alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non ſecundum ſe, ſed in cauſa ſua: puta qui vult comedere nociua, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motiuum miſericordiæ eſt tanquam ad miſeriam pertinens. Primo quidem illud, quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, ſcilicet mala corruptiua & contriſtantia: quorum contraria homines naturaliter appetunt. Vnde Philoſ. dicit in * 2. Rhet. quod miſericordia eſt triſtitia quædam ſuper apparenti malo corruptiuo, vel contriſtatiuo. Secundo huiuſmodi magis efficiuntur ad miſericordiam prouocantia, ſi ſint contra voluntatem electionis. Vnde & Philoſophus ibidem * dicit, quod illa mala ſunt miſerabilia, quorum fortuna eſt cauſa, vt puta cum aliquod malum eueniat, vnde ſperabatur bonum. Tertio autem ſunt adhuc magis miſerabilia ſi ſunt contra totam voluntatem, puta ſi aliquis ſemper ſectatus eſt bona, & eueniunt ei mala. Et ideo Philoſ. dicit * in eodem libro, quod miſericordia eſt maximè ſuper malis eius, qui indignus patitur.

c. 5. & c. 4. in fin. tom. 5.

cap. 8. in prin. to. 6

c. 8. circa med. to. 6

c. 8. in fi. tom. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione culpæ eſt, quod ſit voluntaria: & quantum ad hoc non habet rationem miſerabilis, ſed magis rationem puniendi. Sed quia culpa poteſt eſſe aliquo modo pœna, in quantum ſcilicet habet aliquid annexum, quod eſt contra voluntatem peccantis: ſecundum hoc poteſt habere rationem miſerabilis. Et ſecundum hoc miſeremur & compatimur peccantibus: ſicut Greg. dicit * in quadam homil. quod vera iuſtitia non habet dedignationem, ſcilicet ad peccatores, ſed compaſsionem: & Matth. 9. dicitur, Videns Ieſus turbas miſertus eſt eis, quia erant vexati, & iacentes, ſicut oues non habentes paſtorem.

Hom. 34. in Euan. nõ procul à princ.

Ad ſecundum dicendum, quod quia miſericordia eſt compaſsio miſeriæ alterius, propriè miſericordia eſt ad alterum, non autem ad ſeipſum, niſi ſecundum quandam ſimilitudinem, ſicut & iuſtitia, ſecundum quod in homine conſiderantur diuerſæ partes: vt dicitur in * 5. Ethic. Et ſecundum hoc dicitur Eccleſ. 30.

c. vlt. t. 5.

Miſerere

Miſerere animæ tuæ placens Deo. Sicut ergo miſericordia non eſt proprie ad ſeipſum, ſed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis: ita etiam ſi ſint aliquæ perſonæ ita nobis coniunctæ, vt ſint quaſi aliquid noſtri, puta filij aut parentes: in eorum malis non miſeremur, ſed dolemus, ſicut in vulneribus propriis. Et ſecundum hoc * Philoſ. dicit, quod dirum eſt expulſiuum miſerationis. *loc. cit. in argum.*

Ad tertium dicendum, quod ſicut ex ſpe & memoria bonorum ſequitur delectatio: ita ex ſpe & memoria malorum ſequitur triſtitia: non tamen tam vehemens ſicut ex ſenſu præſentium. Et ideo ſigna malorum, in quantum repræſentant nobis mala miſerabilia, ſicut præſentia, commouent ad miſerandum.

Art. 2. *Vtrum defectus ſit ratio miſerendi ex parte miſerentis?* 178

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod defectus non ſit ratio miſerendi ex parte miſerentis. Proprium enim Dei eſt miſereri. Vnde dicitur in Pſal. 144. Miſerationes eius ſuper omnia opera eius. Sed in Deo nullus eſt defectus. Ergo defectus non poteſt eſſe ratio miſerendi. *3. d. 17. q. 3. ar. 3. cor.*

¶ 2. Præterea, Si defectus eſt ratio miſerendi, oportet quod illi, qui ſunt maximè cum defectu, maximè miſereantur. Sed hoc eſt falſum. Dicit enim Philoſ. * in 2. Rhet. quod qui ex toto perierunt, non miſerentur. Ergo videtur, quod defectus non ſit ratio miſerendi ex parte miſerentis. *c. 8. circa prin. to. 6*

¶ 3. Præterea, Suſtinere aliquam contumeliam, ad defectum pertinet. Sed Philoſ. dicit * ibidem, quod illi qui ſunt in contumeliatiua diſpoſitione, non miſerentur. Ergo defectus ex parte miſerentis non eſt ratio miſerendi. *c. 8. ante me. to. 6.*

SED contra eſt, quod miſericordia eſt triſtitia quædam. Sed defectus eſt ratio triſtitiæ: vnde infirmi facilius contriſtantur, vt ſupra dictum eſt *. Ergo ratio miſerendi eſt defectus miſerentis.

RESPONDEO dicendum, quod cum miſericordia ſit compaſsio ſuper miſeria aliena, vt dictum eſt *, ex hoc contingit quod aliquis miſereatur, ex quo contingit quod de miſeria aliena doleat. Quia autem triſtitia ſeu dolor, eſt de proprio malo, in tantum aliquis de miſeria aliena triſtatur, aut dolet, in quantum miſeriam alienam apprehendit vt ſuam. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo, ſecundum vnionem affectus: quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam ſeipſum, malum ipſius reputat *Sol. inuenies inf. q. 35. a. 1. ad 2.* * *ar. præ.*

putat

putat tamquam ſuum malum: & ideo dolet de malo amici, ſicut de ſuo. Et inde eſt quod Philoſophus * in 9. Ethic. inter alia amicabilia ponit hoc, quod eſt condolere amico. Et Apoſtolus dicit ad Roman. 12. Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus. Alio modo contingit, ſecundum vnionem realem, vtpote cum malum aliquorum propinquum eſt, vt ab eis ad nos tranſeat. Et ideo Philoſophus dicit in * 2. Rhet. quod homines miſerentur ſuper illos, qui ſunt eis coniuncti & ſimiles: quia per hoc fit eis æſtimatio, quod ipſi etiam poſsint ſimilia pati. Et inde eſt etiam, quod ſenes & ſapientes, qui conſiderant ſe poſſe in mala incidere, & debiles, & formidoloſi, ſunt magis miſericordes. E contrario autem illi, qui reputant ſe eſſe felices, & in tantum potentes, quod nihil mali putant ſe poſſe pati, non ita commiſerentur. Sic ergo ſemper defectus eſt ratio miſerendi, vel in quantum aliquis defectum alicuius reputat ſuum propter vnionem amoris, vel propter poſsibilitatem ſimilia patiendi.

c. 3. to. 5.

ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miſeretur, niſi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid ſui.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui iam ſunt in infinitis malis, non timent ſe vlterius pati aliquid, & ideo non miſerentur. Similiter etiam nec illi, qui valde timent: quia tantum intendunt propriæ paſsioni, quod non intendunt miſeriæ alienæ.

Ad tertium dicendum, quod illi qui ſunt in contumeliatiua diſpoſitione, ſiue quia ſint contumeliam paſsi, ſiue quia velint contumeliam inferre, prouocantur ad iram & ad audaciam: quæ ſunt quędam paſſiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum. Vnde inferunt homini æſtimationem, quod non ſit aliquid in futurum paſſurus. Vnde tales dum ſunt in hac diſpoſitione, non miſerentur; ſecundum illud Prou. 27. Ira non habet miſericordiam, neque erumpens furor. Et ex ſimili ratione ſuperbi non miſerentur, qui contemnunt alios, & reputant eos malos. Vnde reputant, quod digne patiantur quicquid patiuntur. Vnde & Gregor. * dicit, quod falſa iuſtitia, ſcilicet ſuperborum, non habet compaſsionem, ſed dedignationem.

** Ho. 34. in Euan. non longe à prin.*

179

1. 2. q. 59. a. 1. ad 3. & 3. d. 23 q. 1. a. 3. q. 2. ad 2. & ma. q. 10. ar. 2. ad 8.

Art. 3. *Vtrum miſericordia ſit virtus?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod miſericordia non ſit virtus. Principale enim in virtute eſt electio: vt patet per Philoſ. * in 2. Ethic. Electio autem eſt appetitus præconſiliati: vt † in eodem libro

** li. 2. c. 5. à me. t. 5. † c. 3. cir. fin.*

Digitized by Google

libro dicitur. Id ergo quod impedit conſilium non poteſt dici virtus. Sed miſericordia impedit conſilium, ſecundum illud * Salluſtij, Omnes homines, qui de rebus dubiis conſultant, ab ira & miſericordia vacuos eſſe decet. Non enim animus facilè verum prouidet, vbi iſta officiunt. Ergo miſericordia non eſt virtus.

In coniuratione Catilina, in c. cuius titulus eſt Caſaru oratio: in princ. illius.

¶ 2. Præterea, Nihil quod eſt contrarium virtuti, eſt laudabile. Sed nemeſis contrariatur miſericordiæ: vt Philoſ. dicit in † 2. Rhetor. Nemeſis autem eſt paſſio laudabilis, vt dicitur in * 2. Reth. Ergo miſericordia non eſt virtus.

† l. 2. Rhe. cap. 9. in princ.

** c. 9. in princ. t. 6.*

¶ 3. Præterea, Gaudium & pax non ſunt ſpeciales virtutes, quia conſequuntur ex charitate, vt ſupra dictum † eſt. Sed etiam miſericordia conſequitur ex charitate: ſic enim ex charitate flemus cum flentibus, ſicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo miſericordia non eſt ſpecialis virtus.

† q. præc. art 4.

¶ 4. Præterea, Cum miſericordia ad vim appetitiuam pertineat, non eſt virtus intellectualis, nec eſt virtus theologica, cum non habeat Deum pro obiecto: Similiter etiam non eſt virtus moralis: quia nec eſt circa operationes, hoc enim pertinet ad iuſtitiam: nec eſt circa paſsiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philoſophus ponit in * 2. Ethic. Ergo miſericordia non eſt virtus.

** l. 2. Eth. c. 7. tom. 5.*

SED contra eſt, quod Auguſtinus dicit † in 9. de ciuit. Dei, Longe melius & humanius & piorum ſenſibus accommodatius, Cicero in Cæſaris laude locutus * eſt, vbi ait, Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior miſericordia eſt. Ergo miſericordia eſt virtus.

† l. 9. c. 5. ant. med. tom 5.

** in fine orat. pro Q. Liga.*

RESPONDEO dicendum, quod miſericordia importat dolorem de miſeria aliena. Iſte autem dolor poteſt nominare: vno quidem modo, motum appetitus ſenſitiui. Et ſecundum hoc miſericordia paſsio eſt & non virtus. Alio vero modo poteſt nominare motum appetitus intellectiui, ſecundum quod alicui diſplicet malum alterius. Hic autem motus poteſt eſſe ſecundum rationem regulatus, & poteſt ſecundum hunc motum ratione regulatum, regulari motus inferioris appetitus. Vnde Auguſt. dicit in * 9. de ciuitate Dei, quod iſte motus animi, ſcilicet miſericordia, ſeruit rationi, quando ita præbetur miſericordia, vt conſeruetur iuſtitia, ſiue cum indigenti tribuitur, ſiue cum ignoſcitur pœnitenti. Et quia ratio virtutis humanæ conſiſtit in hoc, quod motus animi ratione reguletur, vt ex ſuperioribus * patet: conſequens eſt miſericordiam eſſe virtutem.

cap. 5. circ. med. to. 5.

** 1. 2. q. 59. art. 4. & 5. præcipue & q. 65. a. 2.*

Ad

Ad primumergo dicendum,quod auctoritas illa Salluſtij intelligitur de miſericordia, ſecundum quod eſt paſsio ratione non regulata. Sic enim impedit conſilium rationis,dum facit à iuſtitia diſcedere.

Ad ſecundum dicendum,quod Philoſophus loquitur ibi de miſericordia,& nemeſi, ſecundum quod vtrumque eſt paſsio: & habent quidem contrarietatem ex parte æſtimationis, quam habent de malis alienis, de quibus miſericors dolet, inquantum æſtimat aliquem indigna pati. Nemeſiticus autem gaudet, inquantum æſtimat aliquos digne pati: triſtatur, ſi indignis bene accidat. Et vtrumque eſt laudabile, & ab eodem more deſcendens;vt ibidem * dicitur. Sed proprie,miſericordiæ opponitur inuidia,vt infra † dicetur.

li.2. Rhe. cap.9. in prin. t.6. † *q.36. art.3.*

Ad tertium dicendum, quod gaudium & pax nihil adiiciunt ſuper rationem boni, quod eſt obiectum charitatis. Et ideo non requirunt alias virtutes, quam charitatem. Sed miſericordia reſpicit quamdam ſpecialem rationem, ſcilicet miſeriam eius, cuius miſeretur.

Ad quartum dicendum, quod miſericordia ſecundum quod eſt virtus, eſt virtus moralis, circa paſsiones exiſtens: & reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur nemeſis: quia ab eodem more procedunt, vt in 2. Rhetor. * dicitur. Has autem medietates Philoſophus non ponit virtutes, ſed paſsiones: quia etiam ſecundum quod ſunt paſsiones, laudabiles ſunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electiuo proueniant: & ſecundum hoc aſſumunt rationem virtutis.

cap.9. in prin. t.6.

180 Art. 4. *Vtrum miſericordia ſit maxima virtutum?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod miſericordia ſit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus diuinus. Sed miſericordia cultui diuino præfertur: ſecundum illud Oſeæ 6. & Matth. 12. Miſericordiam volo, & non ſacrificium. Ergo miſericordia eſt maxima virtus.

¶ 2. Præterea, Super illud 1. ad Tim. 4 Pietas ad omnia vtilis eſt: dicit * gloſ. Ambroſ. Omnis ſumma diſciplinæ Chriſtianæ in miſericordia & pietate eſt. Sed diſciplina Chriſtiana continet omnem virtutem. Ergo ſumma totius virtutis in miſericordia conſiſtit.

in iſtum locum Paul. t.5.

¶ 3. Præterea, Virtus eſt, quæ bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus eſt melior, quanto facit hominem Deo ſimiliorem: quia per hoc melior eſt homo, quod Deo eſt ſimilior. Et hoc maxime facit miſericordia: quia de Deo dicitur in Pſal. 144. quod miſe

miſerationes eius ſunt ſuper omnia opera eius. Vnde & Luc. 6. Dominus dicit, Eſtote miſericordes, ſicut & Pater veſter miſericors eſt. Miſericordia igitur eſt maxima virtutum.

SED contra eſt, quod Apoſt. ad Coloſ. 3. cum dixiſſet, Induete vos, ſicut dilecti Dei, viſcera miſericordiæ, &c. poſtea ſubdit, Super omnia charitatem habete. Ergo miſericordia non eſt maxima virtutum.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua virtus poteſt eſſe maxima dupliciter. Vno modo, ſecundum ſe: alio modo per comparationem ad habentem. Secundum ſe quidem miſericordia maxima eſt. Pertinet enim ad miſericordiam, quod alij effundat, & quod plus eſt, quod defectus aliorum ſubleuet: & hoc maximè ſuperioris eſt. Vnde & miſereri ponitur proprium Deo: & in hoc maximè dicitur eius omnipotentia manifeſtari. Sed quo ad habentem, miſericordia non eſt maxima, niſi ille qui habet, ſit maximus, qui nullum ſupra ſe habeat, ſed omnes ſub ſe. Ei enim qui ſupra ſe aliquem habet, maius eſt & melius, coniungi ſuperiori, quam ſupplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum ſuperiorem, charitas, per quam Deo vnitur, eſt potior quam miſericordia, per quam defectus proximorum ſuppletur. Sed inter omnes virtutes, quæ ad proximum pertinent, potiſsima eſt miſericordia, ſicut etiam eſt potioris actus. Nam ſupplere defectum alterius, in quantum eſt huiuſmodi, eſt ſuperioris & melioris.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora ſacrificia aut munera, propter ipſum, ſed propter nos, & propter proximos. Non enim indiget ſacrificiis noſtris: ſed vult ſibi ea offerri propter noſtram deuotionem & proximorum vtilitatem. Et ideo miſericordia, qua ſubuenitur defectibus aliorũ, eſt ſacrificium ei magis acceptum, vtpote propinquius vtilitatem proximorum inducens: ſecundum illud Hebr. vlt. Beneficentiæ & communionis nolite obliuiſci: talibus enim hoſtiis promeretur Deus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſumma religionis Chriſtianæ in miſericordia conſiſtit, quantum ad exteriora opera: interior tamen affectio charitatis, qua coniungimur Deo, præponderat & dilectioni & miſericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum, quod per charitatem aſsimilamur Deo, tanquam ei per affectum vniti; & ideo potior eſt quam miſericordia, per quam aſsimilamur Deo ſecundum ſimilitudinem operationis.

Digitized by Google

QVAESTIO XXXI.

De beneficentia, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de exterioribus actibus vel effectibus charitatis. Et primo de beneficentia: ſecundo de eleemoſyna, quæ eſt quædam pars beneficentiæ: tertio de correctione fraterna, quæ eſt quædam eleemoſyna.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum beneficentia ſit actus charitatis?

¶ Secundo, vtrum ſit omnibus benefaciendum?

¶ Tertio, vtrum magis coniunctis ſit magis benefaciendum?

¶ Quarto, vtrum beneficentia ſit virtus ſpecialis?

181 Art. I. *Vtrum beneficentia ſit actus charitatis?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod beneficentia non ſit actus charitatis. Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non poſſumus eſſe benefici, ſecundum illud Iob 35. Quid dabis ei, aut quid de manu tua accipiet? Ergo beneficentia non eſt actus charitatis.

¶ 2. Præterea, Beneficentia maximè conſiſtit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non eſt actus charitatis, ſed liberalitatis.

¶ 3. Præterea, Quod quis dat, vel dat ſicut debitum, vel dat ſicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad iuſtitiam: quod autem impenditur tamquam non debitum, gratis datur; & ſecundum hoc pertinet ad miſericordiam. Ergo omnis beneficentia vel eſt actus iuſtitiæ, vel eſt actus miſericordiæ. Non eſt ergo actus charitatis.

* q. 23 a. 1.
† l. 9. Eth. c. 4. 10 5.

SED contra, Charitas eſt amicitia quædam, vt dictum * eſt. Sed Philoſophus in † 9. Ethic. inter alios amicitiæ actus ponit hoc vnum, quod eſt operari bonum ad amicos: quod eſt amicis benefacere. Ergo beneficentia eſt actus charitatis.

* q. 23. a. 1. & q. 27. art. 2.

RESPONDEO dicendum, quod beneficentia nihil aliud importat, quam facere bonum alicui. Poteſt autem hoc bonum conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum communem rationem boni: & hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ: & hoc eſt actus amicitiæ, & per conſequens charitatis. Nam in actu dilectionis includitur beneuolentia, per quam vult aliquis bonum amico, vt ſupra habitum * eſt. Voluntas autem eſt effectiua eorum, quæ vult, ſi facultas adſit: & ideo ex conſequenti benefacere amico,

Digitized by Google

amico, ex actu dilectionis conſequitur. Et propter hoc beneficentia ſecundum communem rationem eſt amicitiæ vel charitatis actus. Si autem bonum, quod quis facit alteri, accipiatur ſub aliqua ſpeciali ratione boni: ſic beneficentia accipiet ſpecialem rationem, & pertinebit ad aliquam ſpecialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Dionyſ. * dicit 4. cap. de diuin. nomin. Amor mouet coordinata ad mutuam beatitudinem, & inferiora conuertit in ſuperiora, vt ab eis perficiantur, & ſuperiora mouet ad inferiorum prouiſionem: & quantum ad hoc beneficentia eſt effectus dilectionis. Et ideo noſtrum non eſt Deo benefacere, ſed eum honorare nos ei ſubiiciendo. Eius autem eſt ex ſua dilectione nobis benefacere. *c. 4. p. 1. inter me. & ſi.*

Ad ſecundum dicendum, quod in collatione donorum duo ſunt attendenda: quorum vnum eſt exterius datum, aliud autem eſt interior paſsio, quam habet quis ad diuitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem paſsionem: vt ſcilicet aliquis non ſuperexcedat, concupiſcendo & amando diuitias. Ex hoc enim efficitur homo facile emiſsiuus diuitiarum. Vnde ſi homo det aliquod donum magnum, & tamen cum quadam concupiſcentia retinendi, datio non eſt liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficij pertinet in generali ad amicitiam, vel charitatem. Vnde hoc non derogat amicitiæ, ſi aliquis rem quam concupiſcit retinere, dat alteri propter amorem: ſed magis ex hoc oſtenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum, quod ſicut amicitia ſeu charitas reſpicit in beneficio collato communem rationem boni, ita iuſtitia reſpicit ibi rationem debiti. Miſericordia vero reſpicit ibi rationem releuantis miſeriam, vel defectum.

Art. 2. *Vtrum ſit omnibus benefaciendum?* 182

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit omnibus benefaciendum. Dicit enim Aug. in 1. * de doctrina Chriſtiana, quod omnibus prodeſſe non poſſumus. Sed virtus non inclinat ad impoſsibile. Ergo non oportet omnibus benefacere. *4. d. 15. q. 2. a. 6. q. 2. Et opuſ. 4. & c. 8.*

2. Præterea, Eccleſ. 12. dicitur, Da bono, & non recipias peccatorem. Sed multi homines ſunt peccatores. Non ergo omnibus eſt benefaciendum. **c. 25. in prin. t. 3.*

¶ 3. Præterea, Charitas non agit perperam, vt dicitur 1. ad Corinth. 13. Sed benefacere quibuſdam eſt agere perperam: puta ſi aliquis benefaci: inimicis

cis reipublicæ ; vel ſi benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere ſit actus charitatis, non eſt omnibus benefaciendum.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Galat. vltim. Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.

art. præt. ad 1. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, beneficentia conſequitur amorem ex ea parte, qua mouet ſuperiora ad prouiſionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non ſunt immutabiles, ſicut in angelis: quia homines poſſunt pati multiplices defectus. Vnde qui eſt ſuperior ſecundum aliquid, vel eſt, vel poteſt eſſe inferior ſecundum aliud. Et ideo, cum dilectio charitatis ſe extendat ad omnes, etiam beneficentia ſe debet extendere ad omnes, pro loco tamen & tempore. Omnes enim actus virtutum ſunt ſecundum debitas circumſtantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum quod ſimpliciter loquendo, non poſſumus omnibus benefacere in ſpeciali. Nullus tamen eſt, de quo non poſsit occurrere caſus, in quo oporteat ei benefacere etiam in ſpeciali. Et ideo charitas requirit vt homo, etiamſi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi ſui præparatione, vt benefaciat cuicumque, ſi tempus adeſſet. Aliquod tamen beneficium eſt, quod poſſumus omnibus impendere, ſi non in ſpeciali, ſaltem in generali: ſicut cum oramus pro omnibus fidelibus & infidelibus.

Ad ſecundum dicendum, quod in peccatore duo ſunt, ſcilicet culpa & natura. Eſt ergo ſubueniendum peccatori, quantum ad ſuſtentationem naturæ: non eſt autem ei ſubueniendum ad fomentum culpæ: hoc enim non eſſet benefacere, ſed potius malefacere.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatis & reipublicæ hoſtibus ſunt beneficia ſubtrahenda, in quantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen immineret neceſsitas, ne natura deficeret, eſſet eis ſubueniendum: debito tamen modo, puta ne fame aut ſiti morerentur, aut aliquod huiuſmodi diſpendium, niſi ſecundum ordinem iuſtitiæ, paterentur.

183

inf. q. 32. ar. 9. Et 4. d. 15. q. 2. a. 6. q. 3. Et quolib. 4. art. 15.

Art. 3. *Vtrum ſit magis benefaciendum his, qui ſunt nobis magis coniuncti?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſit magis benefaciendum his, qui ſunt nobis magis coniuncti. Dicitur enim Luc. 14. Cum facis prandium

prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos. Sed iſti ſunt magis coniuncti. Ergo non eſt magis benefaciendum coniunctis: ſed potius extraneis & indigentibus. Sequitur enim, Sed cum facis conuiuium, voca pauperes, & debiles, &c.

¶ 2. Præterea, Maximum beneficium eſt, quod homo aliquem in bello adiuuet. Sed miles in bello magis debet iuuare extraneum commilitonem, quam conſanguineum hoſtem. Ergo beneficia non ſunt magis exhibenda magis coniunctis.

¶ 3. Præterea, Prius ſunt debita reſtituenda, quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum eſt, quod aliquis impendat beneficium ei, à quo accepit. Ergo benefactoribus magis eſt benefaciendum, quam propinquis.

¶ 4. Præterea, Magis ſunt diligendi parentes quam filij, vt ſupra dictum * eſt. Sed magis eſt benefaciendum filiis: quia non debent filij theſaurizare parentibus, ſed è conuerſo: vt dicitur 2. ad Cor. 12. Non eſt ergo magis benefaciendum magis coniunctis. *q.26.a.9*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in primo * de doctrina Chriſtiana, Cum omnibus prodeſſe non poſsis, his potiſsimum conſulendum eſt, qui pro locorum & temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus conſtrictius tibi, quaſi quadam ſorte iunguntur. *li.1.c.28. in princ. tom.3.*

RESPONDEO dicendum, quod gratia & virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex diuina ſapientia eſt inſtitutus. Eſt autem talis ordo naturæ, vt vnumquodque agens naturale per prius magis diffundat ſuam actionem ad ea, quæ ſunt ſibi magis propinqua: ſicut ignis magis calefacit rem ſibi magis propinquam. Et ſimiliter Deus in ſubſtantias ſibi propinquiores per prius & copioſius dona ſuæ bonitatis diffundit, vt patet per Dionyſ. 7. cap. cæl. hierar. Exhibitio autem beneficiorum eſt quædam actio charitatis in alios: & ideo oportet quod ad magis propinquos ſimus magis benefici. Sed propinquitas vnius hominis ad alium poteſt attendi ſecundum diuerſa, in quibus ſibi ad inuicem homines communicant, vt conſanguinei naturali communicatione, conciues in ciuili, fideles in ſpirituali, & ſic de aliis. Et ſecundum diuerſas coniunctiones ſunt diuerſimode diuerſa beneficia diſpenſanda: nam vnicuique eſt magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem, ſecundum quam eſt magis nobis coniunctus, ſimpliciter loquendo. Tamen hoc poteſt variari ſecundum diuerſitatem

loco

locorum, & temporum, & negotiorum. Nam in aliquo caſu eſt magis ſubueniendum extraneo, puta ſi ſit in extrema neceſsitate, quam etiam patri, non tantam neceſsitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet ſimpliciter vocare amicos, aut conſanguineos ad conuiuium, ſed vocare eos ea intentione, quod te ipſi reinuitent: hoc enim non erit charitatis, ſed cupiditatis. Poteſt tamen contingere, quod extranei ſint magis inuitandi in aliquo caſu, propter maiorem indigentiam. Intelligendum eſt enim, quod magis coniunctis magis eſt, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum vnus eſt magis coniunctus, & alter magis indigens, non poteſt vniuerſali regula determinari, cui ſit magis ſubueniendum: quia ſunt diuerſi gradus & indigentiæ & propinquitatis: ſed hoc requirit prudentis iudicium.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum multorum commune diuinius eſt, quam bonum vnius. Vnde pro bono communi reipublicæ vel ſpiritualis, vel temporalis, virtuoſum eſt, quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conſeruationem reipublicæ: in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam priuatæ perſonæ, ſed ſicut totam rempublicam iuuans. Et ideo non eſt mirum, ſi in hoc præfertur extraneus coniuncto ſecundum carnem.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt debitum. Vnum quidem quod non eſt numerandum in bonis eius, qui debet, ſed potius in bonis eius, cui debetur. puta, ſi aliquis habet pecuniam, aut rem aliam alterius, vel furto ſublatam, vel mutuo acceptam, ſiue depoſitam, vel aliquo alio ſimili modo: quantum ad hoc debet homo prius reddere debitum, quam ex eo benefacere coniunctis, niſi forte eſſet tantæ neceſsitatis articulus, in quo etiam liceret ipſi rem alienam accipere ad ſubueniendum neceſsitatem patienti; niſi forte & ille, cui res debetur in ſimili neceſsitate eſſet. In quo tamen caſu penſanda eſſet vtriuſque conditio ſecundum alias conditiones requiſitas, prudentis iudicio: quia in talibus non poteſt vniuerſalis regula dari, propter varietatem ſingularium caſuum, vt Philoſophus dicit in 9. Ethicor.* Aliud autem eſt debitum, quod computatur in bonis eius qui habet, & non eius cui debetur: puta ſi debeatur non ex iuſtitiæ neceſsitate, ſed ex quadam morali æquitate, vt contingit in beneficiis gratis ſuſceptis. Nullius autem benefacto,

c.2. to.5.

nefactoris beneficium eſt tantum, ſicut parentum: & ideo parentes in recompenſandis beneficiis ſunt omnibus aliis præferendi, niſi neceſsitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, puta communis vtilitas Eccleſiæ vel reipublicæ. In aliis autem eſt æſtimatio habenda & coniunctionis & beneficij ſuſcepti, quæ ſimiliter non poteſt communi regula determinari.

Ad quartum dicendum, quod parentes ſunt ſicut ſuperiores. Et ideo amor parentum eſt ad Benefaciendum, amor autem filiorum ad honorandum parentes: & tamen in neceſsitatis extremæ articulo magis liceret deſerere filios, quam parentes, quos nullo modo deſerere licet propter obligationem beneficiorum ſuſceptorum: vt patet per Philoſophum in octauo * Ethicorum c. vltimo. *circa finē lib. ro. 5.*

Art. 4. *Vtrum beneficentia ſit virtus ſpecialis?* 184

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod beneficentia ſit ſpecialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur: quia legiſlatores intendunt facere homines virtuoſos, ſicut dicitur in 2. Eth. * Sed ſeorſum datur præceptum de beneficentia & de dilectione. Dicitur enim Matth. 5. Diligite inimicos veſtros, benefacite his, qui oderunt vos. Ergo beneficentia eſt virtus diſtincta à charitate. *c. p. 1. a. med. & lib. 1. c. 9. & 13.*

¶ 2. Præterea, Vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua ſpecialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, & alia huiuſmodi. Ergo beneficentia eſt ſpecialis virtus.

¶ 3. Præterea, Charitas non diſtinguitur in multas ſpecies. Sed beneficentia videtur diſtingui in multas ſpecies, ſecundum diuerſas beneficiorum ſpecies. Ergo beneficentia eſt alia virtus à charitate.

SED contra eſt, quod actus interior & exterior non requirunt diuerſas virtutes. Sed beneficentia & beneuolentia non differunt, niſi ſicut actus exterior & interior: quia beneficentia eſt executio beneuolentiæ. Ergo ſicut beneuolentia non eſt alia virtus à charitate, ita nec beneficentia.

RESPONDEO dicendum, quod virtutes diuerſificantur ſecundum diuerſas rationes obiecti. Eadem autem eſt ratio formalis obiecti charitatis & beneficentiæ. Nam vtraque reſpicit rationem communem boni: vt ex prædictis * patet. Vnde beneficentia non eſt alia virtus à charitate, ſed nominat quemdam charitatis actum. *art 1. huius q.*

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, ſed de actibus. Et ideo diuerſitas præceptorum non ſignificat diuerſos habitus virtutum, ſed diuerſos actus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum conſiderantur ſub communi ratione boni, reducuntur ad amorem: ita omnia nocumenta, in quantum conſiderantur ſecundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem conſiderantur ſecundum aliquas ſpeciales rationes vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas ſpeciales virtutes, vel vitia. Et ſecundum hoc etiam ſunt diuerſæ beneficiorum ſpecies.

Vnde patet reſponſio ad Tertium.

QVAESTIO XXXII.

De eleemoſyna, in decem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de eleemoſyna.

ET CIRCA hoc quæruntur decem.

¶ Primo, vtrum eleemoſynæ largitio ſit actus charitatis?

¶ Secundo, de diſtinctione eleemoſynarum.

¶ Tertio, quæ ſint potiores eleemoſynæ, vtrum ſpirituales, vel corporales?

¶ Quarto, vtrum corporales eleemoſynæ habeant effectum ſpiritualem?

¶ Quinto, vtrum dare eleemoſynas ſit in præcepto?

¶ Sexto, vtrum corporalis eleemoſyna ſit danda de neceſſario?

¶ Septimo, vtrum ſit danda de iniuſte acquiſito?

¶ Octauo, quorum ſit dare eleemoſynam.

¶ Nono, quibus ſit danda.

¶ Decimo, de modo dandi eleemoſynas.

Art. I. *Vtrum dare eleemoſynam ſit actus charitatis?*

155 4.d.15. c.2.a.1. q.3.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod dare eleemoſynam non ſit actus charitatis. Actus enim charitatis non poteſt eſſe ſine charitate. Sed largitio eleemoſynarum poteſt eſſe ſine charitate: ſecundum illud 1. ad Cor. 13. Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero: nihil mihi prodeſt. Ergo dare eleemoſynam non eſt actus charitatis.

¶ 2. Præterea Eleemoſyna computatur inter opera ſatisfactionis: ſecundum illud Daniel. 4. Peccata tua eleemoſynis redime. Sed ſatisfactio eſt actus iuſtitiæ. Ergo dare eleemoſynam non eſt actus charitatis, ſed juſtitiæ.

¶. 3. præ

¶ 3. Præterea, Offerre hoſtiam Deo, eſt actus latriæ. Sed dare eleemoſynam, eſt offerre hoſtiam Deo, ſecundum illud ad Hebr. vltim. Beneficentiæ autem & communionis nolite obliuiſci: talibus enim hoſtiis promeretur Deus. Ergo non eſt actus charitatis dare eleemoſynam, ſed magis latriæ.

¶ 4. Præterea, Philoſophus dicit * in 4. Ethicor. quod dare aliquid propter bonum, eſt actus liberalitatis. Sed hoc maxime fit in largitione eleemoſynarum. Ergo dare eleemoſynam non eſt actus charitatis. c. 1. 10. 5.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 3. Qui habuerit ſubſtantiam huius mundi, & viderit fratrem ſuum neceſsitatem patientem, & clauſerit viſcera ſua ab eo: quomodo charitas Dei manet in illo?

RESPONDEO dicendum, quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod eſt motiuum ad agendum huiuſmodi actus. Motiuum autem ad dandum eleemoſynas eſt, vt ſubueniatur neceſsitatem patienti. Vnde quidam diffinientes eleemoſynam, dicunt quod eleemoſyna eſt opus, quo datur aliquid indigenti ex compaſsione propter Deum: quod quidem motiuum pertinet ad miſericordiam, vt ſupra dictum eſt *. Vnde manifeſtum eſt. quod dare eleemoſynam, proprie eſt actus miſericordiæ. Et hoc apparet ex ipſo nomine. Nam in Græco eleemoſyna à miſericordia deriuatur, ſicut in Latino miſeratio. Et quia miſericordia eſt effectus charitatis, vt ſupra oſtenſum eſt *: ex conſequenti dare eleemoſynam eſt actus charitatis, miſericordia mediante. q. 30. a. 1. q. 30. a. 2. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe actus virtutis dupliciter. Vno modo materialiter, ſicut actus iuſtitiæ eſt facere iuſta: & talis actus virtutis poteſt eſſe ſine virtute. Multi enim non habentes habitum iuſtitiæ, iuſta operantur ex naturali ratione, vel ex timore, ſiue ex ſpe aliquid adipiſcendi. Alio modo dicitur eſſe aliquid actus virtutis formaliter: ſicut actus iuſtitiæ eſt actio iuſta, eo modo, quo iuſtus facit, ſcilicet prompte & delectabiliter. Et hoc modo actus virtutis non eſt ſine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemoſynas materialiter, poteſt eſſe ſine charitate. Formaliter autem eleemoſynas dare, id eſt, propter Deum delectabiliter & prompte, & omni eo modo, quo debet, non eſt ſine charitate.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet, actum qui eſt proprie vnius virtutis, elicitiue attribui

Digitized by Google

alteri virtuti, ſicut ordinanti & imperanti ad ſuum finem. Et hoc modo dare eleemoſynam ponitur inter opera ſatisfactoria, in quantum miſeratio in defectum patientis ordinatur ad ſatisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem ſacrificij: & ſic imperatur à latria. Vnde patet reſponſio ad Tertium.

Ad quartum dicendum, quod dare eleemoſynam pertinet ad liberalitatem; in quantum liberalitas aufert impedimentum huiuſmodi actus, quod eſſe poſſet ex ſuperfluo amore diuitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentiuus earum.

286 Art. 2. *Vtrum conuenienter eleemoſynarum genera diſtinguantur?*

4.d.15. q.2. ar.3. q.1. & 2. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter eleemoſynarum genera diſtinguantur. Ponuntur enim ſeptem eleemoſynæ corporales, ſcilicet, Paſcere eſurientem, potare ſitientem, veſtire nudum, recolligere hoſpitem, viſitare infirmum, redimere captiuum, & ſepelire mortuum: quæ in hoc verſu continentur,

Viſito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

¶ Ponuntur etiam aliæ ſeptem eleemoſynæ ſpirituales, ſcilicet docere ignorantem, conſulere dubitanti, conſolari triſtem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare oneroſos & graues, & pro omnibus orare: quæ etiam in hoc verſu continentur.

Conſule, caſtiga, ſolare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod ſub eodem intelligatur conſilium & doctrina. Videtur autem quod inconuenienter huiuſmodi eleemoſynæ diſtinguantur. Eleemoſyna enim ordinatur ad ſubueniendum proximo. Sed per hoc, quod mortuus ſepelitur, in nullo ei ſubuenitur: alioquin non eſſet verum, quod Dominus dicit Matt. 10. Nolite timere eos qui occidunt corpus, & poſt hoc non habent amplius quid faciant. Vnde & Dominus Matt. 25. commemorans miſericordiæ opera, de ſepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconuenienter huiuſmodi eleemoſynæ diſtinguantur.

¶ 2. Præterea, Eleemoſyna datur ad ſubueniendum neceſsitatibus proximi: ſicut dictum eſt *. Sed multæ aliæ ſunt neceſsitates humanę vitæ, quam prædictæ: ſicut quod cæcus indiget ductore, claudus ſuſtentatione, pauper diuitiis. Ergo inconuenienter prædictæ eleemoſynæ enumerantur.

Art. præ.

¶ 3. Præterea, Dare eleemoſynam eſt actus miſericordiæ.

Digitized by Google

ricordiæ. Sed corrigere delinquentem magis videtur ad ſeueritatem pertinere, quam ad miſericordiam. Ergo non debet computari inter ſpirituales eleemoſynas.

¶ 4. Præterea, Eleemoſyna ordinatur ad ſubueniendum defectui. Sed nullus eſt homo, qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quod quilibet debeat docere quemlibet, ſi ignoret id quod ipſe ſcit.

SED contra eſt, quod Greg. * dicit in quadam homil. Habens intellectum, curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, vigilet ne à miſericordiæ largitate torpeſcat: habens artem, qua regitur, magnopere ſtudeat vt vſum atque vtilitatem illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud diuitem, damnationem pro retento talento timeat, ſi eum valeat, non apud eum pro pauperibus intercedat. Ergo prædictæ eleemoſynæ conuenienter diſtinguuntur ſecundum ea in quibus homines abundant & deficiunt. *hom. 9. in Euan. non remote à fine.*

RESPONDEO dicendum, quod prædicta eleemoſynarum diſtinctio conuenienter ſumitur ſecundum diuerſos defectus proximorum. Quorum quidam ſunt ex parte animæ, ad quos ordinantur ſpirituales eleemoſynæ. Quidam vero ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemoſynæ corporales: defectus enim corporalis aut eſt in vita, aut eſt poſt vitam. Si quidem eſt in vita, aut eſt communis defectus reſpectu eorum, quibus omnes indigent: aut eſt ſpecialis propter aliquod accidens ſuperueniens. Si primo modo, aut defectus eſt interior. aut exterior. Interior quidem eſt duplex. Vnus quidem, cui ſubuenitur per alimentum ſiccum, ſcilicet fames: & ſecundum hoc ponitur paſcere eſurientem. Alius autem eſt cui ſubuenitur per alimentum humidum, ſcilicet ſitis: & ſecundum hoc dicitur potare ſitientem. Defectus autem communis reſpectu exterioris auxilij eſt duplex. Vnus reſpectu tegumenti: & quantum ad hoc ponitur veſtire nudum. Alius autem reſpectu habitaculi: & quantum ad hoc ponitur ſuſcipere hoſpitem. Similiter autem ſi ſit defectus aliquis ſpecialis, aut eſt ex cauſa intrinſeca, ſicut infirmitas: & quantum ad hoc ponitur viſitare infirmum. Aut eſt ex cauſa extrinſeca: & quantum ad hoc ponitur redemptio captiuorum. Poſt vitam autem exhibetur mortuis ſepultura.

Similiter autem ſpiritualibus defectibus, ſpiritualibus actibus ſubuenitur dupliciter. Vno modo, po-

ſcendo auxilium à Deo: & quantum ad hoc ponitur oratio, qua quis pro aliis orat. Alio modo, impendendo humanum auxilium: & hoc tripliciter. Vno modo contra defectum intellectus. Et ſi quidem ſit defectus ſpeculatiui intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam: ſi autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per conſilium. Alio modo eſt defectus ex paſsione appetitiuæ virtutis: inter quos maximus eſt triſtitia, cui ſubuenitur per conſolationem. Tertio modo, ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter conſiderari poteſt. Vno modo, ex parte ipſius peccantis, in quantum procedit ab eius inordinata voluntate. Et ſic adhibetur remedium per correctionem. Alio modo, ex parte eius, in quem peccatur. Et ſi quidem ſit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offenſam: ſi autem ſit in Deum, vel in proximum, non eſt noſtri arbitrij remittere: vt * Hieronym. dicit ſuper Matth. Tertio modo, ex parte ſequelæ ipſius actus inordinati, ex qua grauantur ei conuiuentes, etiam præter peccantis intentionem: & ſic remedium adhibetur ſupportando, maxime in his, qui ex infirmitate peccant: ſecundum illud Roman. 15. Debemus nos firmiores, infirmitates aliorum ſuſtinere, & non ſolum ſecundum quod infirmi ſunt ſiue graues ex inordinatis actibus, ſed etiam quæcumque eorum onera ſunt ſupportanda: ſecundum illud Galat. 6. Alter alterius onera portate.

ſuper illud Mat. 18 ſi peccauerit in te, &c. tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod ſepultura mortui non confert ei quantum ad ſenſum, quem corpus poſt mortem habeat. Et ſecundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat ſepulturam inter alia miſericordiæ opera: ſed enumerat ſolum illa, quæ ſunt euidentioris neceſsitatis. Pertinet tamen ad defunctum, quid de eius corpore agatur; Tum quantum ad hoc, quod viuit in memoriis hominum, cuius honor dehoneſtatur, ſi inſepultus remaneat. Tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc viuens habebat de ſuo corpore, cui piorum affectus conformari debet, poſt mortem ipſius. Et ſecundum hoc commendantur aliqui de mortuorum ſepultura, vt Tobias, & illi qui Dominum ſepelierunt: vt patet per Auguſt. ' in lib. de cura pro mortuis agenda.

cap. 3. & habetur, tom. 4.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes aliæ neceſsitates ad has reducuntur. Nam & cæcitas & claudicatio ſunt infirmitates quædam. Vnde dirigere cæcum

cum & ſuſtentare claudum, reducuntur ad viſitationem infirmorum. Similiter etiam ſubuenire homini contra quamcumque oppreſsionem illatam extrinſecus, reducitur ad redemptionem captiuorum. Diuitiæ autem, quibus paupertati ſubuenitur, non quæruntur niſi ad ſubueniendum prædictis defectibus. Et ideo non fuit ſpecialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum, quod correctio peccantium quantum ad ipſam executionem actus, ſeueritatem iuſtitiæ continere videtur. Sed quantum ad intentionem corrigentis, qui vult hominem à malo culpæ liberare, pertinet ad miſericordiam, & dilectionis affectum: ſecundum illud Prouerb. 27. Meliora ſunt verbera diligentis, quam fraudulenta oſcula odientis.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet neſcientia pertinet ad hominis defectum, ſed ſolum ea, qua quis neſcit ea quæ conuenit eum ſcire, cui defectui per doctrinam ſubuenire ad eleemoſynam pertinet. In quo tamen obſeruandæ ſunt debitæ circumſtantiæ perſonæ, & loci & temporis: ſicut & in aliis actibus virtuoſis.

Art. 3. *Vtrum eleemoſynæ corporales ſint potiores, quam ſpirituales?* 187

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod eleemoſynæ corporales ſint potiores, quam ſpiritua- *4. d. 15. q. 2 ar. 3.*
les. Laudabilius enim eſt magis indigenti eleemoſy- *q. 3. & 3.*
nam facere. Ex hoc enim eleemoſyna laudem ha- *contra c.*
bet, quod indigenti ſubuenit. Sed corpus, cui ſub- *134. ad*
uenitur per eleemoſynas corporales, eſt indigentio- *31.*
ris naturæ, quam ſpiritus, cui ſubuenitur per eleemoſynas ſpirituales. Ergo eleemoſynæ corporales ſunt potiores.

¶ 2. Præterea, Recompenſatio beneficij laudem & meritum eleemoſynæ minuit. Vnde & Dominus dicit Luc. 14. Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos diuites, ne forte ipſi te reinuitent. Sed in eleemoſynis ſpiritualibus ſemper eſt recompenſatio: quia qui orat pro alio, ſibi proficit: ſecundum illud Pſalm. 34. Oratio mea in ſinu meo conuertetur. Qui etiam alium docet, ipſe in ſcientia proficit: quod non contingit in eleemoſynis corporalibus. Ergo eleemoſynæ corporales ſunt potiores, quam ſpirituales.

¶ 3. Præterea, Ad laudem eleemoſynæ pertinet, quod pauper ex eleemoſyna data conſoletur. Vnde Iob. 31. dicitur, Si non benedixerunt mihi latera eius. Et ad Philemonem dicit Apoſtolus, Viſcera ſanctorum requieuerunt per te, frater. Sed quandoque magis eſt grata pauperi eleemoſyna corporalis, quam

Digitized by Google

ſpiritualis. Ergo eleemoſyna corporalis potior eſt, quam ſpiritualis.

li. 1. c. 40. circa pr. to. 4. SED contra eſt, quod Auguſt. * in lib. de ſerm. Domini in monte ſuper illud, Qui petit à te, da ei: dicit, Dandum eſt quod nec tibi nec alteri noceat. Et cum negaueris quod petit, indicanda eſt iuſtitia, vt non eum inanem dimittas; & aliquando melius aliquid dabis, cum iniuſte petentem correxeris. Correctio autem eſt eleemoſyna ſpiritualis. Ergo ſpirituales eleemoſynæ ſunt corporalibus præferendæ.

RESPONDEO dicendum, quod comparatio iſtarum eleemoſynarum poteſt attendi dupliciter. Vno modo, ſimpliciter loquendo: & ſecundum hoc eleemoſynæ ſpirituales præeminent triplici ratione. Primo quidem, quia id quod exhibetur, nobilius eſt, ſcilicet donum ſpirituale, quod præminet corporali: ſecundum illud Prouerb. 4. Donum bonum tribuam vobis. legem meam ne derelinquatis. Secundo, ratione eius, cui ſubuenitur: quia ſpiritus nobilior eſt corpore. Vnde ſicut homo ſibi ipſi magis debet prouidere quantum ad ſpiritum, quam quantum ad corpus: ita & proximo, quem debet ſicut ſeipſum diligere. Tertio, quantum ad ipſos actus, quibus ſubuenitur proximo: quia ſpirituales actus ſunt nobiliores corporalibus, qui ſunt quodammodo ſeruiles. Alio modo poſſunt comparari ſecundum aliquem particularem caſum, in quo quædam corporalis eleemoſyna alicui ſpirituali præfertur. Puta magis eſt paſcendum fame morientem, quam docendum, ſicut & indigenti, ſecundum * Philoſ. melius eſt ditari quam philoſophari: quamuis hoc ſit ſimpliciter melius. *lib. 3. top. c. 2. non procul à fin. to. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod dare magis indigenti, melius eſt, cæteris paribus. Sed ſi minus indigens ſit melior, & melioribus indigeat, dare ei melius eſt. Et ſic eſt in propoſito.

Ad ſecundum dicendum, quod recompenſatio non minuit meritum & laudem eleemoſynæ, ſi non ſit intenta: ſicut etiam humana gloria, ſi non ſit intenta, non minuit rationem virtutis. Sicut & de Catone * Salluſtius dicit, quod quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria ſequebatur. Et ita contingit in eleemoſynis ſpiritualibus. Et tamen intentio bonorum ſpiritualium non minuit meritum, ſicut intentio bonorum corporalium. *In coniuratione Catilinæ, in c. cuius titulus eſt: comparatio M. Catonis, & C. Cæſaris circ. med. illius.*

Ad tertium dicendum, quod meritum dantis eleemoſynam attenditur ſecundum id in quo debet rationabiliter requieſcere voluntas accipientis, non in eo in quo requieſcit, ſi ſit inordinata.

ART.

Digitized by Google

Art. 4. *Vtrum eleemoſynæ corporales habeant effectum ſpiritualem?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod eleemoſynæ corporales non habeant effectum ſpiritualem. Effectus enim non eſt potior ſua cauſa. Sed bona ſpiritualia ſunt potiora corporalibus. Non ergo eleemoſynæ corporales habent ſpirituales effectus.

¶ 2. Præterea, Dare corporale pro ſpirituali, vitium eſt ſimoniæ. Sed hoc vitium eſt omnino vitandum. Non ergo ſunt dandæ eleemoſynæ ad conſequendum ſpirituales effectus.

¶ 3. Præterea, Multiplicata cauſa, multiplicatur effectus. Si ergo eleemoſyna corporalis cauſaret ſpiritualem effectum, ſequeretur quod major eleemoſyna magis ſpiritualiter proficeret. Quod eſt contra illud, quod legitur Luc. 21. de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium: quæ ſecundum ſententiam Domini plus omnibus miſit. Non ergo eleemoſyna corporalis habet ſpiritualem effectum

SED contra eſt, quod dicitur Eccl. 29. Eleemoſyna viri, gratiam hominis quaſi pupillam conſeruabit.

RESPONDEO dicendum, quod eleemoſyna corporalis tripliciter poteſt conſiderari. Vno modo, ſecundum ſuam ſubſtantiam: & ſecundum hoc non habet niſi corporalem effectum, in quantum ſcilicet ſupplet corporales defectus proximorum. Alio modo poteſt conſiderari ex parte cauſæ eius, in quantum ſcilicet aliquis eleemoſynam corporalem dat propter dilectionem Dei & proximi. Et quantum ad hoc affert fructum ſpiritualem: ſecundum illud Eccl. 29. Perde pecuniam propter fratrem, pone theſaurum in præceptis Altiſsimi, & proderit tibi magis quam aurum. Tertio modo, ex parte effectus: & ſic etiam habet ſpiritualem fructum, in quantum ſcilicet proximus, cui per corporalem eleemoſynam ſubuenitur, mouetur ad orandum pro benefactore. Vnde & ibidem ſubditur, Conclude eleemoſynam in ſinu pauperis: & hæc pro te exorabit ab omni malo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de corporali eleemoſyna ſecundum ſuam ſubſtantiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui dat eleemoſynam, non intendit emere aliquid ſpirituale per corporale: quia ſcit ſpiritualia in infinitum corporalibus præeminere. Sed intendit per charitatis effectum, ſpiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quod vidua, quæ minus dedit ſecundum quantitatem, plus dedit ſecundum

ſuam proportionem: ex quo penſatur in ipſa maior charitatis affectus, ex quo corporalis eleemoſyna ſpiritualem efficaciam habet.

189 Art 5. *Vtrum dare eleemoſynam ſit in præcepto?*

4. d. 15. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod dare
q. 2. ar. 1. eleemoſynam non ſit in præcepto. Conſilia enim à
q. 4. & a. Præceptis diſtinguuntur. Sed dare eleemoſynam eſt
4. q. 1. & Conſilium, ſecundum illud Daniel 4. Conſilium meum
quolib. 6. Regi placeat, Peccata tua eleemoſynis redime. Ergo
ar. 12. dare eleemoſynam non eſt in præcepto.

¶ 2. Præterea, Cuilibet licet ſua re vti, & eam retinere. Sed retinendo rem ſuam, aliquis eleemoſynam non dabit. Ergo licitum eſt eleemoſynam non dare. Non ergo dare eleemoſynam eſt in præcepto.

¶ 3. Præterea, Omne quod cadit ſub præcepto, aliquo tempore obligat tranſgreſſores ad peccatum mortale: quia præcepta affirmatiua obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemoſynam caderet ſub præcepto, eſſet determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter niſi eleemoſynam daret. Sed hoc non videtur: quia ſemper probabiliter æſtimari poteſt, quod pauperi aliter ſubueniri poſsit; & quod id quod eſt in eleemoſynas erogandum, poſſet ei eſſe neceſſarium vel in præſenti, vel in futuro. Ergo videtur quod eleemoſynam dare non ſit in præcepto.

¶ 4. Præterea, Omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemoſynarum. Ergo dare eleemoſynas non eſt in præcepto.

SED contra, Nullus punitur pœna æterna pro omiſsione alicuius, quod non cadit ſub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omiſsione eleemoſynarum, vt patet Matth. 25. Ergo dare eleemoſynam eſt in præcepto.

RESPONDEO dicendum, quod cum dilectio proximi ſit in præcepto, neceſſe eſt omnia illa cadere ſub præcepto, ſine quibus dilectio proximi non conſeruatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet, vt proximo non ſolum velimus bonum, ſed etiam operemur: ſecundum illud 1. Ioan. 3. Non diligamus verbo neque lingua, ſed opere & veritate. Ad hoc autem, quod velimus & operemur bonum alicuius, requiritur quod eius neceſsitati ſubueniamus: quod fit per eleemoſynarum largitionem. Et ideo eleemoſynarum largitio eſt in præcepto. Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, neceſſe eſt quod hoc modo donum

eleemo-

eleemoſynæ cadat ſub præcepto, ſecundum quod actus eſt de neceſsitate virtutis, ſcilicet ſecundum quod recta ratio requirit, ſecundum quam eſt aliquid conſiderandum ex parte dantis, & aliquid ex parte eius cui eſt eleemoſyna danda. Ex parte quidem dantis conſiderandum eſt, vt id quod eſt in eleemoſynas erogandum, ſit ei ſuperfluum, ſecundum illud Luc. 11. Quod ſupereſt, date eleemoſynam. Et dico ſuperfluum non ſolum reſpectu ſui ipſius, quod eſt ſupra id quod eſt neceſſarium indiuiduo: ſed etiam reſpectu aliorum, quorum cura ſibi incumbit; reſpectu quorum dicitur neceſſarium perſonæ, ſecundum quod perſona dignitatem importat. Quia prius oportet, quod vnuſquiſque ſibi prouideat, & his quorum cura ei incumbit: & poſtea de reſiduo aliorum neceſsitatibus ſubueniat. Sicut & natura primo accipit ſibi ad ſuſtentationem proprij corporis, quod eſt neceſſarium, miniſterio virtutis nutritiuæ: ſuperfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generatiuam. Ex parte autem recipientis requiritur, quod neceſsitatem habeat: alioquin non eſſet ratio quare eleemoſyna ei daretur. Sed cum non poſsit ab aliquo vno omnibus neceſsitatem habentibus ſubueniri, non omnis neceſsitas obligat ad præceptum, ſed illa ſola, ſine qua is qui neceſsitatem patitur, ſuſtentari non poteſt. In illo enim caſu locum habet quod Ambroſ. * dicit, Paſce fame morientem: ſi non paueris, occidiſti. Sic ergo dare eleemoſynam de ſuperfluo, eſt in præcepto, & dare eleemoſynam ei, qui eſt in extrema neceſsitate. Alias autem eleemoſynas dare, eſt in conſilio, ſicut & de quolibet meliori bono dantur conſilia.

referetur d 86. ca. Paſce.

Ad primum ergo dicendum quod Daniel loquebatur Regi, qui non erat legi Dei ſubiectus. Et ideo ea etiam, quæ pertinent ad præceptum legis quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum conſilij. Vel poteſt dici quod loquebatur in caſu illo, in quo dare eleemoſynam non eſt in præcepto.

Ad ſecundum dicendum, quod bona temporalia, quæ homini diuinitus conferuntur, eius quidem ſunt quantum ad proprietatem: ſed quantum ad vſum non ſolum debent eſſe eius, ſed etiam aliorum, qui ex eis ſuſtentari poſſunt, ex eo quod ei ſuperfluit. Vnde * Baſilius dicit, Si fateris ea tibi diuinitus proueniſſe, ſcilicet temporalia bona, an iniuſtus eſt Deus, inæqualiter res nobis diſtribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, niſi vt tu bonæ diſpenſationis merita conſequaris, ille vero patientiæ brauiis decoretur? Eſt pa-

in ſerm. ad diuites auaros, ſuper illud Luc. 12. Deſtruam horrea mea.

nis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclaui conſeruas; diſcalceati calceus, qui penes te marceſcit; indigentis argentum, quod poſsides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris, quot dare valens es. Et

* *Amb. in ſerm. 81. tom. 3.* hoc idem dicit Ambroſ.* vt habetur in † Decretis diſtinctione quadrageſima ſeptima

† *habetur d. 47. cap. Sicut y.* Ad tertium dicendum, quod eſt aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat ſi eleemoſynam dare omittat. Ex parte quidem recipientis, cum apparet euidens & vrgens neceſsitas, nec apparet in promptu, qui ei ſubueniat. Ex parte vero dantis, cum habet ſuperflua, quæ ſecundum ſtatum præſentem non ſunt ſibi neceſſaria, provt probabiliter æſtimari poteſt. Nec oportet quod conſideret ad omnes caſus, qui poſſunt contingere in futurum. Hoc enim eſſet de craſtino cogitare: quod Dominus prohibet Matt. 6. Sed debet diiudicari ſuperfluum & neceſſarium ſecundum ea quæ probabiliter, & vt in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quod omnis ſubuentio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim & Apoſtolus interpretatur 1. ad Tim. 4. dicens, Pietas ad omnia vtilis eſt, promiſsionem habens vitæ, quæ nunc eſt, & futuræ. Quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promiſsio, vt ſis longæuus ſuper terram. Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemoſynarum largitio.

190 Art. 6. *Vtrum quis debeat dare eleemoſynam de neceſſario?*

inf. q. 17. art. 1. ad 2. & 4. d. 15. q. 2 ar. 4. q. 1. Ad ſextum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis non debeat eleemoſynam dare de neceſſario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficij, quam penes interiorem affectum. Peccat autem qui præpoſtere agit in ordine charitatis: quia ordo charitatis eſt in præcepto. Cum ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis ſe, quam proximum diligere, videtur quod peccet ſi ſubtrahat ſibi neceſſaria, vt alteri largiatur.

¶ 2. Præterea, Quicumque largitur de his quæ ſunt neceſſaria ſibi, eſt propriæ ſubſtantiæ diſsipator: quod pertinet ad prodigum, vt patet per Philoſophum in 4. Ethicorum *. Sed nullum opus vitioſum eſt faciendum. Ergo non eſt danda eleemoſyna de neceſſario.

* *c. 1. 10. 5.*

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit 1. ad Timoth. 5. Si qui ſuorum, & maxime domeſticorum curam non habet, fidem negauit, & eſt infideli deterior. Sed quod

aliquis

aliquis det de his, quæ ſunt ſibi neceſſaria, vel ſuis, videtur derogare curæ, quam quis debet habere de ſe & de ſuis. Ergo videtur quod quicumque de neceſſariis eleemoſynam dat, grauiter peccet.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 19. Si vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus. Sed ille qui dat omnia, quæ habet, pauperibus, non ſolum dat ſuperflua, ſed etiam neceſſaria. Ergo de neceſſariis poteſt homo eleemoſynam dare.

RESPONDEO dicendum, quod neceſſarium dupliciter dicitur. Vno modo, ſine quo aliquid eſſe non poteſt: & de tali neceſſario omnino eleemoſyna dari non debet. Puta ſi aliquis in articulo neceſsitatis conſtitutus, haberet ſolum vnde poſſet ſuſtentari, & filij ſui, vel alij ad eum pertinentes. De hoc enim neceſſario eleemoſynam dare, eſt ſibi & ſuis vitam ſubtrahere. Sed hoc dico, niſi forte talis caſus immineret, vbi ſubtrahendo ſibi, daret alicui magnæ perſonæ, per quam eccleſia, vel reſpublica ſuſtentaretur: quia pro talis perſonæ liberatione, ſeipſum & ſuos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune ſit proprio præferendum. Alio modo dicitur aliquid eſſe neceſſarium, ſine quo non poteſt conuenienter vita tranſigi ſecundum conditionem & ſtatum propriæ perſonæ, & aliarum perſonarum, quarum cura ei incumbit. Huiuſmodi neceſſarij terminus non eſt in indiuiſibili conſtitutus, ſed multis additis, non poteſt diiudicari eſſe vltra tale neceſſarium; & multis ſubtractis, adhuc remanet, vnde poſsit conuenienter aliquis vitam tranſigere ſecundum proprium ſtatum. De huiuſmodi ergo eleemoſynam dare eſt bonum, & non cadit ſub præcepto, ſed ſub conſilio. Inordinatum autem eſſet, ſi aliquis tantum ſibi de bonis propriis ſubtraheret, vt aliis largiretur, quod de reſiduo non poſſet vitam tranſigere conuenienter ſecundum proprium ſtatum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconuenienter viuere debet. Sed ad hoc tria ſunt excipienda: quorum primum eſt, quando aliquis ſtatum mutat, puta per religionis ingreſſum: tunc enim omnia ſua propter Chriſtum largiens, opus perfectionis facit, ſe in alio ſtatu ponendo. Secundo, quando ea quæ ſibi ſubtrahit, etſi ſint neceſſaria ad conuenientia vitæ, tamen de facili reſarciri poſſunt, vt non ſequatur maximum inconueniens. Tertio, quando occurreret extrema neceſsitas alicuius priuatæ perſonæ, vel etiam aliqua magna neceſsitas reipublicæ. In his enim caſibus laudabiliter prætermitteret

ali-

Digitized by Google

aliquis id quod ad decentiam ſui ſtatus pertinere videretur, vt maiori neceſsitati ſubueniret. Et per hoc patet de facili reſponſio Ad obiecta.

191 Art. 7. *Vtrum poſsit fieri eleemoſyna de iniuſte acquiſitis?*

4. d. 15. q.2.ar 4. q.2.& 3. & quoli. 12. a.30. 60. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod poſsit eleemoſyna fieri de illicite acquiſitis. Dicitur enim Luc. 16. Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Mammona autem ſignificat diuitias. Ergo de diuitiis inique acquiſitis poteſt ſibi aliquis ſpirituales amicos facere, eleemoſynas largiendo.

¶ 2. Præterea, Omne turpe lucrum eſt, quod videtur eſſe illicite acquiſitum. Sed turpe lucrum eſt quod de meretricio acquiritur. Vnde & de huiuſmodi ſacrificium, vel oblatio Deo offerri non debet: ſecundum illud Deuter. 23. Non offeres mercedem proſtibuli in domo Dei tui. Similiter etiam turpiter acquiritur quod acquiritur, per aleas: quia, vt Philoſophus dicit in 3. Ethicor. Tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpiſsime etiam acquiritur, aliquid per ſimoniam, per quam aliquis Spiritui ſancto iniuriam facit: & tamen de huiuſmodi eleemoſyna fieri poteſt. Ergo de male acquiſitis poteſt aliquis eleemoſynam facere.

¶ 3. Præterea, Maiora mala ſunt magis vitanda, quam minora. Sed minus peccatum eſt detentio rei alienæ, quam homicidium, quod aliquis incurrit, niſi aliquis in vltima neceſsitate ſubueniat: vt patet per Ambr * dicentem, Paſce fame morientem, quoniam ſi non paueris, occidiſti. Ergo aliquis poteſt eleemoſynam facere in aliquo caſu de male acquiſitis.

refertur in c. Paſce, d.86. ſerm. 35. inter pr. & med. 80.10. SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in libro de verbis Domini, De iuſtis laboribus facite eleemoſynas. Non enim corrupturi eſtis iudicem Chriſtum, vt non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. Nolite velle eleemoſynas facere de fœnore & vſuris. Fidelibus dico, quibus corpus Chriſti erogamus.

RESPONDEO dicendum, quod tripliciter poteſt aliquid eſſe illicite acquiſitum. Vno enim modo, id quod illicite ab aliquo acquiritur, debetur ei, à quo eſt acquiſitum, nec poteſt ab eo retineri, qui acquiſiuit, ſicut contingit in rapina, & furto, & vſuris. Et de talibus cum homo teneatur ad reſtitutionem, eleemoſyna fieri non poteſt. Alio vero modo eſt aliquid illicite acquiſitum: quia quidem ille qui acquiſiuit, retinere non poteſt: nec tamen debetur ei, à quo acquiſiuit, quia ſcilicet contra iuſtitiam accepit, & alter contra iuſtitiam dedit. Sicut contingit

in

In ſimonia, in qua dans, & accipiens, contra iuſtitiam legis diuinæ agit. Vnde non debet fieri reſtitutio ei, qui dedit, ſed debet in eleemoſynas erogari. Et eadem ratio eſt in ſimilibus, in quibus ſcilicet & datio & acceptio eſt contra legem. Tertio modo, eſt aliquid illicite acquiſitum, non quidem quia ipſa acquiſitio ſit illicita: ſed quia id, ex quo acquiritur, eſt illicitum: ſicut patet de eo quod mulier acquirit, per meretricium. Et hoc proprie vocatur turpe lucrum: quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit, & contra legem Dei. Sed in eo quod accipit, non iniuſte agit, nec contra legem. Vnde quod ſic illicite acquiſitum eſt, retineri poteſt, & de eo eleemoſyna fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Auguſtinus dicit in lib. * de verbis Domini, Illud verbum Domini quidam male intelligendo, rapiunt res alienas, & aliquid inde pauperibus largiuntur, & putant ſe facere quod præceptum eſt. Intellectus iſte corrigendus eſt. Sed omnes diuitiæ, iniquitatis dicuntur, vt dicitur in lib. * de quæſtionibus Euangelij: quia non ſunt diuitiæ iniquæ, niſi iniquis, qui in eis ſpem conſtituunt. Vel ſecundum Ambr. * iniquum mammona dixit: quia varijs diuitiarum illecebris noſtros tentat affectus. Vel quia in pluribus prædeceſſoribus, quibus patrimonio ſuccedis, aliquis reperitur, qui iniuſte vſurpauit aliena, quamuis tu neſcias, vt † Baſilius dicit, Vel omnes diuitiæ dicuntur iniquitatis, id eſt, inæqualitatis: quia non æqualiter ſunt omnibus diſtributæ, vno egente, & alio ſuperabundante.

ſerm. 35. paulo à pr. to. 10.
li. 2 c. 34. tom. 4.
lib. 7. in Luc. cap. vlt. parũ à pr. to. 5.
Baſil. in ſerm. de diuit.

Ad ſecundum dicendum, quod de acquiſito per meretricium iam dictum eſt *, qualiter eleemoſyna fieri poſsit. Non autem fit de eo ſacrificium vel oblatio ad altare, tum propter ſcandalum, tum propter ſacrorum reuerentiam. De eo etiam quod eſt per ſimoniam acquiſitum, poteſt fieri eleemoſyna: quia non eſt debitum ei qui dedit, ſed meretur illud amittere. Circa illa vero, quæ per aleas acquiruntur, videtur eſſe aliquid illicitum ex diuino iure, ſcilicet quod aliquis lucretur ab his, qui rem ſuam alienare non poſſunt, ſicut ſunt minores, & furioſi, & huiuſmodi; & quod aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, & quod fraudulenter ab eo lucretur. Et in his caſibus tenetur ad reſtitutionem. & ſic de eo non poteſt eleemoſynam facere. Aliquid autem videtur eſſe vlterius illicitum ex iure poſitiuo ciuili, quod prohibet vniuerſaliter tale lucrum. Sed quia ius ciuile non obligat omnes, ſed eos ſolos, qui

in corp. art.

ſunt

Digitized by Google

ſunt his legibus ſubiecti, & iterum per diſſuetudinem abrogari poteſt; ideo apud illos, qui ſunt huiuſmodi legibus obſtricti, tenentur vniuerſaliter ad reſtitutionem, qui lucrantur: niſi forte contraria conſuetudo præualeat; aut niſi aliquis lucratus ſit ab eo, qui traxit eum ad ludum: in quo caſu non tenetur reſtituere, quia ille qui amiſit, non eſt dignus recipere; nec poteſt licite retinere tali iure poſitiuo durante. Vnde debet de hoc eleemoſynam facere in hoc caſu.

Ad tertium dicendum, quod in caſu extremæ neceſsitatis omnia ſunt communia. Vnde licet ei, qui talem neceſsitatem patitur, accipere de alieno ad ſui ſuſtentationem, ſi non inueniat qui ſibi dare velit. Et eadem ratione licet habere aliquid de alieno, & poteſt de hoc eleemoſynam dare; quinimmo & accipere, ſi aliter ſubueniri non poſsit neceſsitatem patienti. Si tamen fieri poteſt ſine periculo, debet requiſita Domini voluntate pauperi prouidere extremam neceſsitatem patienti.

192 Art. 8. *Vtrum ille qui eſt in poteſtate alicuius conſtitutus, poſsit eleemoſynam facere?*

4. d. 15. q. 2. ar. 5. q. 1. 2. 3. & 4. et opu. 73. c. 17. & quol. 3. ar. 51.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod ille qui eſt in poteſtate alterius conſtitutus, poſsit eleemoſynam facere. Religioſi enim ſunt in poteſtate ſuorum prælatorum, quibus obedientiam vouerunt. Sed ſi eis non liceret eleemoſynam facere, damnum reportarent ex ſtatu religionis: quia ſicut * Ambroſ. dicit, Summa Chriſtianæ religionis in pietate conſiſtit, quæ maxime per eleemoſynarum largitionem commendatur. Ergo illi, qui ſunt in poteſtate alterius conſtituti poſſunt elemoſynam facere.

** ſup. illud 1. ad Timoth. 4 pietas ad omnia vtilis eſt, tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Vxor eſt ſub poteſtate viri, vt dicitur Geneſ. 3. Sed vxor poteſt eleemoſynam facere, cum aſſumatur in viri ſocietatem. Vnde & de beata Lucia dicitur, quod ignorante ſponſo, eleemoſynas faciebat. Ergo per hoc quod aliquis eſt in poteſtate alterius conſtitutus, non impeditur quin poſsit eleemoſynas facere.

¶ 3. Præterea, Naturalis quædam ſubiectio eſt filiorum ad parentes. Vnde Apoſtolus ad Epheſ. 6. dicit, Filij, obedite parentibus veſtris in Domino. Sed filij, vt videtur, poſſunt de rebus patris eleemoſynas facere: quia ſunt quodammodo ipſorum, cum ſint hæredes: & ideo cum poſsint eis vti ad vſum corporis, multo magis videtur, quod poſsint eis vti eleemoſynas dando, ad remedium animæ ſuæ. Ergo filij qui ſunt in poteſtate alterius conſtituti, poſſunt eleemoſynas dare.

¶ 4. Præ-

¶ 4. Præterea, Serui ſunt ſub poteſtate dominorum, ſecundum illud ad Titum 2. Seruos dominis ſuis ſubditos eſſe. Licet autem eis aliquid in vtilitatem Domini facere: quod maxime fit, ſi pro eis eleemoſynas largiantur. Ergo illi qui ſunt in poteſtate conſtituti, poſſunt eleemoſynas facere.

SED contra eſt, quod eleemoſynæ non ſunt faciendæ de alieno: ſed de iuſtis laboribus propriis vnuſquiſque eleemoſynam facere debet, vt Aug. * dicit, in lib. de verb. Domini. Sed ſi ſubiecti aliis, eleemoſynam facerent, hoc eſſet de alieno. Ergo illi qui ſunt ſub poteſtate conſtituti aliorum, non poſſunt eleemoſynam facere. *ſerm. 35. inter pr. & med. to. 10.*

RESPONDEO dicendum, quod ille qui eſt ſub poteſtate alterius conſtitutus, in quantum huiuſmodi ſecundum ſuperioris poteſtatem regulari debet. Hic eſt enim ordo naturalis, vt inferiora ſecundum ſuperiora regulentur. Et ideo oportet quod ea, in quibus inferior ſuperiori ſubiicitur, diſpenſet, non aliter quam ei ſit à ſuperiore commiſſum. Sic ergo ille qui eſt ſub poteſtate conſtitutus, de re, ſecundum quam ſuperiori ſubiicitur, eleemoſynam facere non debet, niſi quatenus ei à ſuperiore fuerit commiſſum. Si quis vero habeat aliquid, ſecundum quod poteſtati ſuperioris non ſubſit iam ſecundum hoc non eſt poteſtati ſubiectus, quantum ad hoc proprij iuris exiſtens: & de hoc poteſt eleemoſynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quod monachus ſi habet diſpenſationem à prælato commiſſam, poteſt eleemoſynas facere de rebus monaſterij, ſecundum quod ſibi eſt commiſſum. Si vero non habet diſpenſationem, quia nihil proprium habet: tunc non poteſt facere eleemoſynam ſine licentia Abbatis vel expreſſe habita, vel probabiliter præſumpta; niſi forte in articulo extremæ neceſsitatis, in quo licitum eſſet ei furari, vt eleemoſynam daret. Nec propter hoc efficitur peioris conditionis: quia ſicut dicitur in libro de Eccleſ. * dogm. Bonum eſt facultates cum diſpenſatione pauperibus erogare: ſed melius eſt pro intentione ſequendi Dominum in ſimul omnia donare, & abſolutum ſollicitudine, egere cum Chriſto. *c. 71. habetur inter opera Aug. t. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſi vxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad ſuſtentanda onera matrimonij, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, poteſt dare eleemoſynas etiam irrequiſito aſſenſu viri; moderatas tamen, ne ex earum ſuperfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemoſynas ſine conſenſu viri, vel expreſſo vel præſum-

præſumpto, niſi in articulo neceſsitatis, ſicut de monacho dictum eſt *. Quamuis enim mulier ſit æqualis viro in actu matrimonij, tamen in his quæ ad diſpoſitionem domus pertinent, vir caput eſt mulieris, ſecundum Apoſtolum primæ ad Corinth. 11. Beata autem Lucia ſponſum habebat, non virum. Vnde de conſenſu matris poterat eleemoſynam facere.

In iſto a. ad 1. argum.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ſunt filij familias, ſunt & patris: ideo non poteſt eleemoſynam facere, niſi forte aliquam modicam, de qua poteſt præſumere, quod patri placeat, niſi forte alicuius rei eſſet ſibi à patre diſpenſatio commiſſa. Et idem dicendum eſt de ſeruis. Vnde patet ſolutio Ad quartum.

193 Art. 9. *Vtrum propinquioribus ſit magis eleemoſyna danda.*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit magis propinquioribus eleemoſyna facienda. Dicitur enim Eccleſ 12. Da miſericordi, & ne ſuſcipias peccatorem; benefac humili, & non des impio. Sed quandoque contingit, quod noſtri propinqui ſunt peccatores, & impij. Ergo non ſunt eis magis eleemoſynæ faciendæ.

q. d. 15. 2. ar. 6. q. 3. Et Rom. 12. lect. 2. fi. & 1. Co. 16. co. 1.

¶ 2. Præterea, Eleemoſynæ ſunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, ſecundum illud Matth. 6. Et pater tuus qui videt in abſcondito, reddet tibi. Sed retributio æterna maxime acquiritur ex eleemoſynis, quæ ſanctis erogantur: ſecundum illud Luc 16, Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, vt cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. Quod exponens * Auguſt. in lib. de verbis Domini dicit, Qui ſunt qui habebunt æterna habitacula, niſi ſancti Dei? Et qui ſunt, qui ab eis recipiendi ſunt in tabernacula, niſi qui eorum indigentiæ ſeruiunt? Ergo magis ſunt eleemoſynæ dandæ ſanctioribus quam propinquioribus.

ſerm. 35. circa pr. to. 10.

¶ 3. Præterea, Maxime homo eſt ſibi propinquus. Sed ſibi non poteſt homo eleemoſynam facere. Ergo videtur, quod non ſit magis facienda eleemoſyna perſonæ magis coniunctæ.

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit 1. ad Timoth. 5. Si quis ſuorum & maxime domeſticorum curam non habet, fidem negauit, & eſt infideli deterior.

c. 28. to. 3

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Aug. * dicit in 1. de doct. Chriſt. Illi qui ſunt nobis magis coniuncti, quaſi quadam ſorte nobis obueniunt vt eis magis prouidere debeamus. Eſt tamen circa hoc diſcretionis ratio adhibenda ſecundum differentiã coniunctionis

ctionis & ſanctitatis & vtilitatis. Nam multo ſanctiori magis indigentiam patienti, & magis vtili ad commune bonum, eſt magis eleemoſyna danda, quam perſonæ propinquiori; maxime ſi non ſit multum coniuncta, cuius cura ſpecialis nobis non immineat, & ſi magnam neceſsitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatori non eſt ſubueniendum, in quantum eſt peccator, id eſt, vt per hoc in peccato foueatur; ſed in quantum homo eſt, id eſt, vt natura ſuſtentetur.

Ad ſecundum dicendum, quod opus eleemoſynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Vno quidem modo ex radice charitatis: & ſecundum hoc eleemoſyna eſt meritoria, provt in ea ſeruatur ordo charitatis, ſecundum quam propinquioribus magis prouidere debemus, cæteris paribus. Vnde Ambr. * dicit in 1. de Officiis, Eſt illa probanda liberalitas, vt proximos ſanguinis tui non deſpicias, ſi egere cognoſcas. Melius eſt enim vt ipſe ſubuenias tuis quibus pudor eſt ab aliis ſumptum depoſcere. Alio modo valet eleemoſyna ad retributionem vitæ æternæ, ex merito eius, cui donatur, qui orat pro eo qui eleemoſynam dedit. Et ſecundum hoc loquitur ibi Auguſt.

c. 30. circa med. tom. 1.

Ad tertium dicendum, quod cum eleemoſyna ſit opus miſericordiæ, ſicut miſericordia non eſt proprie ad ſeipſum, ſed per quamdam ſimilitudinem, vt ſupra dictum eſt *: ita etiam proprie loquendo, nullus ſibi eleemoſynam facit, niſi forte ex perſona alterius: puta cum aliquis diſtributor ponitur eleemoſynarum, poteſt & ipſe ſibi accipere, ſi indigeat eo tenore, quo & aliis miniſtrat.

q. 30. art. 1. ad 2.

Art. 10. *Vtrum eleemoſyna ſit abundanter facienda?* 194

inf. q. 117 a. 1 ad 2. & 2. Cor. 8. co. 2. & 3. & c. 9. cor. 4. & 5.

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod eleemoſyna non ſit abundanter facienda. Eleemoſyna enim maxime debet fieri coniunctioribus. Sed illis non debet ſic dari, vt ditiores inde fieri valeant, ſicut Ambr.* dicit in 1. de Offic. Ergo nec aliis debet abundanter dari.

¶ 2. Præterea, Ambroſ. † dicit ibidem, Non debent ſimul effundi opes, ſed diſpenſari. Sed abundantia eleemoſynarum ad effuſionem pertinet. Ergo eleemoſyna non debet fieri abundanter.

** c. 30. circa med. tom. 1.*

† ibid.

¶ 3. Præterea, Secundæ ad Corin. 8. dicit Apoſtolus, Non vt aliis ſit remiſsio, (id eſt vt alij de noſtris otioſe viuant) nobis autem ſit tribulatio, id eſt paupertas. Sed hoc contingeret, ſi eleemoſyna daretur abun-

abundanter. Ergo non eſt abundanter eleemoſyna largienda.

SED contra eſt, quod dicitur Tob. 4. Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.

RESPONDEO dicendum, quod abundantia eleemoſynæ poteſt conſiderari, & ex parte dantis, & ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cum ſcilicet aliquis dat quod eſt multum ſecundum proportionem propriæ facultatis: & ſic laudabile eſt abundanter dare. Vnde & Dominus Luc. 21., laudauit viduam, quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum, quem habuit, miſit. Obſeruatis tamen his, quæ ſupra dicta ſunt, de eleemoſyna facienda de neceſſariis. Ex parte vero eius cui datur, eſt abundans eleemoſyna dupliciter. Vno modo, quod ſuppleat ſufficienter eius indigentiam: & ſic laudabile eſt abundanter eleemoſynam tribuere. Alio modo, vt ſuperabundet ad ſuperfluitatem. Et hoc non eſt laudabile, ſed melius eſt pluribus indigentibus elargiri. Vnde & Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 13. Si diſtribuero in cibos paupe-
gloſſ. interl. ibid. rum. Vbi Gloſſ.* dicit, Per hoc cautela eleemoſynæ docetur, vt non vni, ſed multis detur: vt pluribus proſit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de abundantia ſuperexcedente neceſsitatem recipientis eleemoſynam.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de abundantia eleemoſynæ ex parte dantis. Sed intelligendum eſt, quod Deus non vult ſimul effundi omnes opes, niſi in mutatione ſtatus. Vnde ſub-
loc. cit. in argum. dit ibidem *, Niſi forte, vt Eliſæus boues ſuos occidit, & pauit pauperes ex eo quod habuit, vt nulla cura domeſtica teneretur.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas inducta quantum ad hoc quod dicit, Non vt aliis ſit remiſsio vel refrigerium; loquitur de abundantia eleemoſynæ, quæ ſuperexcedit neceſsitatem recipientis: cui non eſt danda eleemoſyna, vt inde luxurietur, ſed vt inde ſuſtentetur. Circa quod tamen eſt diſcretio adhibenda propter diuerſas conditiones hominum, quorum quidam delicatius nutriti, indigent magis delicatis
eiuſdem 1. lib. cap. 23. to. 1. cibis aut veſtibus. Vnde Ambroſ. * dicit in libro de Offic. Conſideranda eſt in largiendo ætas atque debilitas. Nonnumquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales, aut ſi quis ex diuitiis in egeſtatem cecidit, ſine vitio ſuo. Quantum vero ad id quod
** gloſſ. interl. ibid.* ſubditur, Nobis autem tribulatio: loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed ſicut Gloſſ. * ibidem dicit,

Digitized by Google

dicit, Non hoc ideo dicit, quin melius eſſet, ſcilicet abundanter dare: ſed de infirmis timet, quos ſic dare monet, vt egeſtatem non patiantur.

QVAESTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de correctione fraterna.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum fraterna correctio ſit actus charitatis?

¶ Secundo, vtrum ſit ſub præcepto?

¶ Tertio, vtrum hoc præceptum extendat ſe ad omnes, vel ſolum ad prælatos?

¶ Quarto, vtrum ſubditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere?

¶ Quinto, vtrum peccator poſsit corrigere?

¶ Sexto, vtrum aliquis debeat corrigi, qui ex correctione fit deterior?

¶ Septimo, vtrum ſecreta correctio debeat præcedere denuntiationem?

¶ Octauo, vtrum teſtium inductio debeat præcedere denuntiationem?

Art. I. *Vtrum fraterna correctio ſit actus charitatis?* 195

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod fraterna *inf. ar. 4.*
correctio non ſit actus charitatis. Dicit enim Gloſſ. *cor. et 24.*
*. Matth. 18. ſuper illud, Si peccauerit in te frater *d. 19. q. 2.*
tuus quod frater eſt arguendus ex zelo iuſtitiæ. Sed *a. 1. ad. 6.*
iuſtitia eſt virtus diſtincta à charitate. Ergo correctio * *gloſ. ordin. ibid.*
fraterna non eſt actus charitatis, ſed iuſtitiæ.

¶ 2. Præterea, Correctio fraterna fit per ſecretam admonitionem. Sed admonitio eſt conſilium quoddam quod pertinet ad prudentiam. Prudentis enim eſt eſſe bene conſiliatiuum, vt dicitur in 6. Ethic. * Ergo fraterna correctio non eſt actus charitatis, ſed prudentiæ. *c. 5. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Contrarij actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed ſupportare peccantem eſt actus charitatis, ſecundum illud ad Galat. 6. Alter alterius onera portate, & ſic adimplebitis legem Chriſti, quæ eſt lex charitatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod eſt contrarium ſupportationi, non ſit actus charitatis.

SED contra, Corrigere delinquentem eſt quædam eleemoſyna ſpiritualis. Sed eleemoſyna eſt actus charitatis, vt ſupra dictum eſt *. Ergo & correctio *q. 32. a. 1.*
fraterna eſt actus charitatis.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod correctio delinquentis eſt quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicuius. Peccatum autem alicuius dupliciter conſiderari poteſt. Vno quidem modo, in quantum eſt nociuum ei qui peccat. Alio modo, in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex eius peccato læduntur, vel ſcandalizantur: & etiam in quantum eſt in nocumentum boni communis, cuius iuſtitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo eſt correctio delinquentis. Vna quidem, quæ adhibet remedium peccato, in quantum eſt quoddam malum ipſius peccantis: & iſta eſt proprie fraterna correctio, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Remouere autem malum alicuius, eiuſdem rationis eſt, ſicut bonum eius procurare, Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus & operamur bonum amico. Vnde etiam correctio fraterna eſt actus charitatis: quia per eam repellimus malum fratris, ſcilicet peccatum: cuius remotio magis pertinet ad charitatem, quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti; quanto contrarium bonum virtutis, magis eſt affine charitati, quam bonũ corporis, vel exteriorum rerum. Vnde correctio fraterna eſt actus charitatis potius, quam curatio infirmitatis corporalis, vel ſubuentio, qua excluditur exterior egeſtas. Alia vero correctio eſt, quæ adhibet remedium peccati delinquentis, ſecundum quod eſt in malum aliorum, & præcipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio eſt actus iuſtitiæ, cuius eſt conſeruare rectitudinem iuſtitiæ vnius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod gloſſa illa loquitur de ſecunda correctione, quæ eſt actus iuſtitiæ, Vel ſi loquatur etiam de prima, tunc iuſtitia ibi ſumitur, ſecundum quod eſt vniuerſalis virtus, vt infra
q. 58. a. 5. dicetur *: prout etiam omne peccatum eſt iniquitas, vt dicitur 1. Ioan. 3. quaſi contra iuſtitiam exiſtens.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſ. dicit
ex c. 2. 7. in 6. Ethic. * Prudentia facit rectitudinem in his quæ
& 11. 10. ſunt ad finem, de quibus eſt conſilium & electio.
5. Tamen cum per prudentiam aliquid recte agimus ad finem alicuius virtutis moralis, puta temperantiæ, vel fortitudinis: actus ille eſt principaliter illius virtutis, ad cuius finem ordinatur. Quia ergo admonitio, quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amouendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem: manifeſtum eſt quod talis admonitio principaliter

Digitized by Google

paliter eſt actus charitatis, quaſi imperantis; prudentiæ vero ſecundario, quaſi exequentis & dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna non opponitur ſupportationi infirmorum, ſed magis ex ea conſequitur. In tantum enim aliquis ſupportat peccantem, in quantum contra eum non turbatur, ſed beneuolentiam ad eum ſeruat: & ex hoc contingit quod eum ſatagit emendare.

Art. 2. *Vtrum correctio fraterna ſit in præcepto?* 196

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod correctio fraterna non ſit in præcepto. Nihil enim quod eſt impoſsibile, cadit ſub præcepto, ſecundum illud Hier.* Maledictus qui dicit Deum aliquid impoſsibile præcepiſſe. Sed Eccleſiaſt. 7. dicitur, Conſidera opera Dei, quod nemo poſsit corrigere quem ille deſpexerit. Ergo correctio fraterna non eſt in præcepto.

4. d. 19. q. 2. ar. 2. q. 1. Et vir. q. 3. art. 1. ad 16.

*in expoſitio. Symboli, ad Damaſũ tom. 2.

¶ 2. Præterea, Omnia præcepta legis diuinæ ad præcepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit ſub aliquo præceptorum decalogi. Ergo non cadit ſub præcepto.

¶ 3. Præterea, Omiſsio præcepti diuini eſt peccatum mortale, quod in ſanctis viris non inuenitur. Sed omiſsio fraternæ correctionis inuenitur in ſanctis & in ſpiritualibus viris. Dicit enim Aug.* 1. de ciu. Dei, quod non ſolum inferiores, verum etiam hi qui ſuperiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehenſione ſe abſtinent, propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis. Ergo correctio fraterna non eſt in præcepto.

c. 9. parum a me. to. 5

¶ 4. Præterea, Illud quod eſt in præcepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet ſub præcepto, hoc fratribus deberemus, vt eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet eſſe contentus, vt ei occurrat creditor, ſed debet eum quærere, vt debitum reddat. Oporteret ergo quod homo quæreret correctione indigentes, ad hoc quod eos corrigeret. Quod videtur inconueniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem vnus homo non poſſet ſufficere; tum etiam, quia oporteret quod religioſi de clauſtris ſuis exirent ad corrigendos homines: quod eſt inconueniens. Non ergo fraterna correctio eſt in præcepto.

SED contra eſt, quod Aug.* dicit in lib. de verb. Domini, Si neglexeris corrigere, peior eo factus es, qui peccauit. Sed hoc non eſſet, niſi per huiuſmodi negli

*ſer. 16. inter pri. & med. tom. 10.

Digitized by Google

negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna eſt in præcepto.

a non pu-tes, 2. 3. 1. 9. c. cum ex iniuncto, de haret. RESPONDEO dicendum, quod correctio fraterna cadit ſub præcepto. Sed conſiderandum eſt, quod ſicut præcepta negatiua legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmatiua inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum ſunt ſecundum ſe mali, & nullo modo bene fieri poſſunt, nec aliquo tempore aut loco: quia ſecundum ſe ſunt coniuncti malo fini, vt dicitur in 2. Ethicorum *. Et ideo præcepta negatiua obligant ſemper, & ad ſemper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, ſed obſeruatis debitis circumſtantiis, quæ requiruntur ad hoc quod ſit actus virtuoſus: vt ſcilicet fiat vbi debet, & quando debet, & ſecundum quod debet. Et quia diſpoſitio eorum quæ ſunt ad finem, attenditur ſecundum rationem finis, in iſtis circumſtantiis virtuoſi actus, præcipuè attendenda eſt ratio finis, qui eſt bonum virtutis. Si ergo ſit aliqua talis omiſsio alicuius circumſtantiæ circa virtuoſum actum, quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem ſit defectus alicuius circumſtantiæ, quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non eſt contra præceptum. Vnde & Philoſ. dicit in 2. Ethic. * Quod ſi parum diſcedatur à medio, non eſt contra virtutem: ſed ſi multum diſcedatur, corrrumpitur virtus in ſuo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem: & ideò hoc modo cadit ſub præcepto, ſecundum quod eſt neceſſaria ad iſtum finem; non autem ita, quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

c. 6. te. 3. *circa fin. lib. 10. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus bonis agendis operatio hominis non eſt efficax, niſi adſit auxilium diuinum: & tamen homo debet facere quod in ſe eſt. Vnde Aug. * dicit in lib. de correctione & gratia, Neſcientes quis pertineat ad prædeſtinatorum numerum, & quis non pertineat, ſic affici debemus charitatis affectu, vt omnes velimus ſaluos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere, ſub ſpe diuini auxilij.

c. 15. paulo à prin. tom. 7.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

q. 32. a. 5. ad 4.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna tripliciter omitti poteſt. Vno quidem modo, meritoriè, quando ex charitate aliquis correctionem omittit.

Digitized by Google

tit. Dicit enim Auguſt. * in 1. de ciuit. Dei, Si propterea quiſque obiurgandis & corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur; vel eiſdem ipſis metuit, ne deteriores ex hoc efficiantur; vel ad bonam vitam & piam erudiendos impediant alios infirmos, & premant, atque auertant à fide: non videtur eſſe cupiditatis occaſio, ſed conſilium charitatis. Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, quando ſcilicet formidatur (vt ibi * dicitur) iudicium vulgi & carnis excruciatio vel peremptio: dum tamen hæc ita dominentur in animo, quod fraternæ charitati præponantur. Et hoc videtur contingere, quando aliquis præſumit de aliquo delinquente probabiliter, quod poſſet eum à peccato retrahere, & tamen propter timorem, vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo, huiuſmodi omiſsio eſt peccatum veniale, quando timor & cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corrigenda delicta fratris. Non tamen ita, quod ſi ei conſtaret, quod fratrem poſſet à peccato retrahere, propter timorem, vel cupiditatem omitteret, quibus in animo ſuo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri ſancti negligunt corrigere delinquentes.

c. 9. ante med. to. 5.

eiuſdem primi libri, c. 9. tom. 5.

Ad quartum dicendum, quod illud quod debetur alicui determinatæ & certæ perſonæ, ſiue ſit bonum corporale, ſiue ſpirituale; oportet quod ei impendamus, non expectantes quod nobis occurrat, ſed debitam ſollicitudinem habentes, vt eum inquiramus. Vnde ſicut ille qui debet pecuniam creditori, debet eum requirere cum tempus fuerit, vt ei debitum reddat: ita qui habet ſpiritualiter curam alicuius, debet eum quærere ad hoc, quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia, quæ non debentur certæ perſonæ, ſed communiter omnibus proximis, ſiue ſint corporalia, ſiue ſpiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus; ſed ſufficit quod impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim quaſi pro quadam ſorte habendum eſt, vt Auguſt. * dicit in 1. de doct. Chriſt. Et propter hoc † dicit in lib. de verb. Dom. quod admonet nos Dominus noſter non negligere inuicem peccata noſtra, non quærendo quid reprehendas, ſed videndo quid corrigas. Alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum: contra id quod dicitur Prouerb. 24. Ne quæras impietatem in domo iuſti, & non vaſtes requiem eius. Vnde patet, quod nec religioſos oportet exire clauſtrum ad corrigendum delinquentes.

c. 28. parum à pr. tom. 3.

† ſer. 16. in princ. illius, tom. 10.

197 Art. 3. *Vtrum correctio fraterna pertineat ſolum ad prælatos?*

4.d.19. q.2.ar.2. et vir.q. 3 ar.1.c. quo iſta &c.forte 23.q.4. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod correctio fraterna non pertineat niſi ad prælatos. Dicit enim Hieron. Sacerdotes ſtudeant illud Euangelij implere, Si peccauerit in te frater tuus, &c. Sed nomine ſacerdotum conſueuerunt ſignificari prælati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur, quod ad ſolos prælatos pertineat fraterna correctio.

¶ 2. Præterea, Fraterna correctio eſt quædam eleemoſyna ſpiritualis. Sed corporalem eleemoſynam facere pertinet ad eos, qui ſunt ſuperiores in temporalibus, ſcilicet ad ditiores. Ergo & fraterna correctio pertinet ad eos, qui ſunt ſuperiores in ſpiritualibus, ſcilicet ad prælatos.

¶ 3. Præterea, Ille qui corripit alium, mouet eum ſua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora mouentur à ſuperioribus. Ergo etiam ſecundum ordinem virtutis, qui ſequitur ordinem naturæ, ad ſolos prælatos pertinet, inferiores corrigere.

24 q.3. c.tam ſacerdotes. SED contra eſt quod dicitur † 24. quæſt. 3. Tam ſacerdotes, quam reliqui fideles omnes, ſummam debent habere curam de his qui pereunt: quatenus eorum redargutione, aut corrigantur à peccatis, aut ſi incorrigibiles appareant, ab Eccleſia ſeparentur.

art. 1. huius q. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, duplex eſt correctio. Vna quidem, quæ eſt actus charitatis, quæ ſpecialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis, per ſimplicem admonitionem: & talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, ſiue ſit ſubditus, ſiue prælatus. Eſt autem alia correctio, quæ eſt actus iuſtitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non ſolum procuratur per admonitionem fratris, ſed etiam interdum per punitionem, vt alij à peccato timentes deſiſtant. Et talis correctio pertinet ad ſolos prælatos, qui non ſolum habent admonere, ſed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet, grauior eſt

c.9.to.5. cura prælatorum, vt dicit * Auguſt. in 1. de ciuitate Dei. Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis, quorum curam temporalem habet: ita etiam beneficia ſpiritualia, puta correctionem, doctrinam, & alia huiuſmodi, magis debet exhi-

loc. cit. in argum. bere illis, qui ſunt ſuæ ſpirituali curæ commiſsi. Non ergo intendit * Hieronymus dicere, quod ad ſolos ſacerdotes

cerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna;ſed quod ad hos ſpecialiter pertinet.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ille qui habet vnde corporaliter ſubuenire poſsit, quantum ad hoc diues eſt: ita ille qui habet ſanum rationis iudicium, ex quo poſsit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc eſt ſuperior habendus.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in ſe agunt: quia quantum ad aliquid ſunt ſe inuicem ſuperiora, provt ſcilicet vtrumque eſt quodammodo in potentia, & quodammodo in actu, reſpectu alterius. Et ſimiliter aliquis in quantum habet ſanum rationis iudicium in hoc, in quo alter delinquit,poteſt eum corrigere, licet non ſit ſimpliciter ſuperior.

Art. 4. *Vtrum quis teneatur corrigere prælatum ſuum?* 198

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis non teneatur corrigere prælatum ſuum. Dicitur enim Exod.19. Beſtia quæ tetigerit montem,* lapidabitur.Et 2. Reg.6. dicitur, quod Oza percuſſus eſt à Domino,quia tetigit arcam.Sed per montem, & arcam ſignificatur prælatus.Ergo prælati non ſunt corrigendi à ſubditis.

4.d.19. q.2.a.2. q.3.& ver. q.3. art.1.ad 18. & c. 2.lec.3. pri.& ad Col.c.vlt. fin.

¶ 2. Præterea, Galat.2.Super illud,In faciem ei reſtiti,dicit * Gloſ.vt par. Ergo cum ſubditus non ſit par prælato,non debet eum corrigere.

** gloſſ. Amb. ibid.*

¶ 3. Præterea, Greg.dicit, Sanctorum vitam corrigere non præſumat,niſi qui de ſe meliora ſentit. Sed aliquis non debet de ſe meliora ſentire, quam de prælato ſuo Ergo prælati non ſunt corrigendi.

SED contra eſt, quod * Auguſt. dicit in regula, Non ſolum veſtri, ſed etiam ipſius, ſcilicet prælati miſeremini: qui inter vos quanto in loco ſuperiori; tanto in periculo maiori verſatur. Sed correctio fraterna eſt opus miſericordiæ. Ergo & prælati ſunt corrigendi.

in reg.e. non remote à fin. t.1.

RESPONDEO dicendum,quod correctio, quæ eſt actus iuſtitiæ per coerctionem pœnæ, non competit ſubdito reſpectu prælati. Sed correctio fraterna, quæ eſt actus charitatis, pertinet ad vnumquemque reſpectu cuiuſlibet perſonæ, ad quam,charitatem debet habere, ſi in eo aliquid corrigibile inueniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens, ſe extendit ad omnia,quæ continentur ſub obiecto illius potentiæ vel habitus: ſicut viſio ad omnia, quæ continentur ſub obiecto viſus. Sed quia actus virtuoſus debet eſſe moderatus debitis circumſtantiis, ideo

c.cum ex iniuncto paragr.ne quiſquam deberet.

in correctione, qua ſubditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi: vt ſcilicet non cum proteruia & duritia, ſed cum manſuetudine & reuerentia corrigantur. Vnde Apoſt. dicit 1. ad Timoth. 5. Seniorem ne increpaueris, ſed obſecra vt patrem. Et ideo * Dion. redarguit Demophylum monachum, quia ſacerdotem irreuerenter correxerat, eum percutiens, & de Eccleſia eiiciens.

in c. epiſt. Heb. hiſt.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc prælatus inordinate videtur tangi, quando irreuerenter obiurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc ſignificatur per contactum montis & arcæ damnatum à Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod in faciem reſiſtere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis. Et ideo ſic Paulus Petrum non reprehendiſſet, niſi aliquo modo par eſſet, quantum ad fidei defenſionem. Sed in occulto admonere & reuerenter, hoc poteſt etiam ille qui non eſt par. Vnde Apoſtolus ad Coloſſ. vlt ſcribit de ſubditis, vt prælatum ſuum admoneant, cum dicit, Dicite Archippo epiſcopo, Miniſterium tuum imple. Sciendum tamen eſt quod vbi immineret periculum fidei, etiam publice eſſent prælati à ſubditis arguendi. Vnde & Paulus, qui erat ſubditus Petro, propter imminens periculum ſcandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et ſicut * Gloſſ. Aug. dicit ad Galat. 2. Ipſe Petrus exemplum maioribus præbuit, vt ſicubi forte rectum tramitem reliquiſſent, non dedignentur etiam à poſterioribus corrigi.

Epiſt. 19. inter me. & ſi. t. 1.

Ad tertium dicendum, quod præſumere ſe eſſe ſimpliciter meliorem, quam prælatus ſuus ſit, videtur eſſe præſumptuoſæ ſuperbiæ. Sed æſtimare ſe meliorem quantum ad aliquid non eſt præſumptionis: quia nullus eſt in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam conſiderandum eſt, quod cum aliquis prælatum charitatiue monet, non propter hoc ſe maiorem exiſtimat: ſed auxilium impartitur ei, qui quanto in loco ſuperiori, tanto in periculo maiori verſatur, vt * Aug. dicit in regula.

**loc. cit. in argum.*

199 Art. 5. *Vtrum peccator debeat corrigere delinquentem?*

4. d. 19. q. 1. art. 2. q. 2. & Matt. 7. co. 2. R. 2. col. 2.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commiſit, à præcepto obſeruendo excuſatur. Sed correctio fraterna cadit ſub præcepto, vt * dictum eſt. Ergo videtur quod propter peccatum quod quis commiſit, non debeat prætermittere huiuſmodi correctionem.

** art. 2. huius q.*

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Eleemoſyna ſpiritualis potior eſt quam corporalis eleemoſyna. Sed ille, qui eſt in peccato, non debet abſtinere quin eleemoſynam corporalem faciat. Ergo multo minus debet abſtinere à correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.

¶ 3. Præterea, 1. Ioan. 1. dicitur, Si dixerimus quia peccatum non habemus, noſipſos ſeducimus. Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus erit qui poſsit corrigere delinquentem. Hoc autem eſt inconueniens. Ergo & primum.

SED contra eſt, quod * Iſidorus dicit in libro de ſummo bono, Non debet vitia aliorum corrigere, qui eſt vitiis ſubiectus, & Rom. 2. dicitur, In quo alium iudicas, teipſum condemnas: eadem enim agis quæ iudicas. *lib. 3. c. 32. in princ.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum iudicium rationis. Peccatum autem (vt ſupra * dictum eſt) non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccante aliquid de recto iudicio rationis. Et ſecundum hoc poteſt ſibi competere in ſubditis delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens, impedimentum quoddam huic correctioni affertur, propter tria. Primo quidem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur vt alium corrigat: & præcipuè ſi maius peccatum commiſit, non eſt dignus, vt alium corrigat de minori peccato. Vnde ſuper illud Matth. 7. Quid vides feſtucam, &c. dicit * Hieronym. De his loquitur, qui cum mortali crimine detineantur obnoxij, minora peccata fratribus non concedunt. Secundo redditur indebita correctio propter ſcandalum, quod ſequitur ex correctione, ſi peccatum corripientis ſit manifeſtum: quia videtur quod ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, ſed magis ad oſtentationem. Vnde ſuper illud Matth. 7. Quomodo dicis fratri tuo, &c. exponit * Chryſoſt. In quo propoſito? puta ex charitate, vt ſalues proximum tuum? non quia teipſum ante ſaluares. Vis ergo non alios ſaluare, ſed per bonam doctrinam malos actus celare, & ſcientiæ laudem ab hominibus quærere. Tertio modo, propter ſuperbiam corripientis, in quantum ſcilicet aliquis propria peccata paruipendens, ſeipſum proximo præfert in corde ſuo, peccata eius auſtera ſeueritate diiudicans, ac ſi ipſe eſſet iuſtus. Vnde Auguſt. * dicit in libro de ſermone Domini in monte, Accuſare vitia, officium eſt bonorum virorum & beneuolorum. Quod cum mali faciunt,

art. præc. & art. 3. ad 2

1. 2. q. 85. a. 1. & 2.

* *In hoc prop. loco tom. 9.*

Hom. 17. opere imperfecto parum ant. med. tom. 2.

lib. 2. c. 30. ant. med.

eod. lib. & cap. circ. med. tom. 4.

faciunt, alienas partes agunt. Et ideo ſicut Auguſt. † dicit in eodem, Cogitemus cum aliquem reprehendere nos neceſsitas cogit, vtrum tale ſit vitium, quod numquam habuimus: & tunc cogitemus nos homines eſſe, & habere potuiſſe. Vel tale quod aliquando habuimus, & iam non habemus: & tunc tangat memoriam communis fragilitas, vt illam correctionem non odium, ſed miſericordia præcedat. Si autem inuenerimus nos in eodem vitio eſſe, non obiurgemus, & non illum ad obtemperandum nobis, ſed ad pariter cauendum inuitemus. Ex his ergo patet, quod ſi peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec ſibi nouam condemnationem acquirit, licet per hoc vel in conſcientia fratris vel ſaltem ſua pro peccato præterito condemnabilem ſe eſſe oſtendat.

Vnde patet reſponſio Ad obiecta.

200 Art. 6. *Vtrum quis debeat à correctione ceſſare, propter timorem, ne ille fiat deterior?*

4. d. 3. q. 2. ar. 2. q. 2. ad 1. & vir. q. 3. art. 1. ad 1. & eph. 5. lect. 4. ſin.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis non debeat à correctione ceſſare, propter timorem, ne ille fiat deterior. Peccatum enim eſt quædam infirmitas animæ, ſecundum illud Pſal. 6. Miſerere mei Domine, quoniam infirmus ſum. Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter eius contradictionem, vel contemptum non debet ceſſare: quia tunc maius imminet periculum, ſicut patet circa furioſos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere quantumcumque grauiter ferat.

** habetur in gl. ord. Matt. 15. ſup. illud Scis, quia Phariſæi audito hoc, ſcandalizati ſunt.*
† art. 2. huius q.

¶ 2. Præterea, Secundum Hieron. * veritas vitæ non eſt dimittenda propter ſcandalum. Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat ſub præcepto, vt dictum eſt †: videtur quod non ſit dimittenda propter ſcandalum eius qui corripitur.

¶ 3. Præterea, Secundum Apoſt. ad Rom. 3. Non ſunt facienda mala, vt veniant bona. Ergo pari ratione non ſunt prætermittenda bona, ne veniant mala. Sed correctio fraterna eſt quoddam bonum. Ergo non eſt prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur fiat deterior.

Gloſ. ord. ibid. Prou. 9.

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 9. Noli arguere deriſorem, ne oderit te. Vbi dicit Gloſſ. * Non eſt timendum, ne tibi deriſor, cum arguitur, contumelias inferat: ſed hoc potius prouidendum, ne tractus ad odium, inde fiat peior. Ergo ceſſandum eſt à correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, duplex eſt correctio delinquentis. Vna quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, & habet vim coactiuam. Et talis correctio non eſt dimittenda propter turbationem eius, qui corripitur: tum quia ſi propria ſponte emendari non velit, cogendus eſt per pœnas, vt peccare deſiſtat: tum etiam quia ſi corrigibilis ſit, per hoc prouidetur bono communi, dum ſeruatur ordo iuſtitiæ, & vnius exemplo alij deterrentur. Vnde iudex non prætermittit ferre ſententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipſius, vel etiam amicorum eius. Alia vero eſt correctio fraterna, cuius finis eſt emendatio delinquentis, non habens coactionem, ſed ſimplicem admonitionem. Et ideo vbi probabiliter æſtimatur, quod peccator admonitionem non recipiat, ſed ad peiora labatur, eſt ab huiuſmodi correctione deſiſtendum: quia ea quæ ſunt ad finem, debent regulari, ſecundum quod exigit ratio finis.

a. 1. & 3. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod medicus quadam coactione vtitur in phreneticum, qui curam eius recipere non vult. Et huic aſsimilatur correctio prælatorum, quæ habet vim coactiuam; non autem ſimplex correctio fraterna.

Ad ſecundum dicendum, quod de correctione fraterna datur præceptum, ſecundum quod eſt actus virtutis. Hoc autem eſt ſecundum quod proportionatur fini. Et ideo quando eſt impeditiua finis, puta cum efficitur homo deterior, iam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit ſub præcepto.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correctio fraterna quando eſt impeditiua finis, ſcilicet emendationis fratris, iam non habet rationem boni. Et ideo cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum, ne eueniat malum.

Art. 7. *Vtrum in correctione fraterna debeat ex neceſsitate præcepti, admonitio ſecreta præcedere denuntiationem?* 201

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod in correctione fraterna non debeat ex neceſsitate præcepti admonitio ſecreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipuè debemus Deum imitari: ſecundum illud Epheſ. quinto, Eſtote imitatores Dei, ſicut filij chariſsimi, & ambulate in dilectione. Deus autem interdum publicè punit hominem pro peccato, nulla ſecreta admonitione præcedente. Ergo videtur, quod non ſit neceſſarium admoni

4. d. 19. q. 2. ar. 3. q. 1. ad 1. & quol. 11. a. 13.

Digitized by Google

monitionem ſecretam præcedere denuntiationem.

in lib. de mēdatio, c. 15. ante med. to. 4. ¶ 2. Præterea, Sicut Auguſt. * dicit in libro contra Mendacium, Ex geſtis ſanctorum intelligi poteſt qualiter ſunt præcepta ſacræ ſcripturæ intelligenda. Sed in geſtis ſanctorum inuenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla ſecreta monitione præcedente: ſicut legitur Geneſ. 37. quod Ioſeph accuſauit fratres ſuos apud patrem crimine peſsimo. Et Actuum quinto dicitur, quod Petrus Ananiam & Sapphiram, occulte defraudantes, de pretio agri, publice denuntiauit, nulla ſecreta admonitione præmiſſa. Ipſe etiam Dominus non legitur ſecreto admonuiſſe Iudam, antequam eum denuntiaret. Non ergo eſt de neceſsitate præcepti, vt ſecreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

¶ 3. Præterea, Accuſatio eſt grauior, quam denuntiatio. Sed ad publicam accuſationem poteſt aliquis procedere, nulla admonitione ſecreta præcedente. Determinatur enim in Decretali, quod accuſationem debet præcedere ſola inſcriptio. Ergo videtur, quod non ſit de neceſsitate præcepti, quod ſecreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

¶ 4. Præterea, Non videtur eſſe probabile, quod ea quæ ſunt in communi conſuetudine religioſorum, ſint contra præcepta Chriſti. Sed conſuetum eſt in religionibus, quod in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla ſecreta admonitione præmiſſa. Ergo videtur, quod hoc non ſit de neceſsitate præcepti.

¶ 5. Præterea, Religioſi tenentur ſuis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt, vel communiter omnibus, vel alicui ſpecialiter, vt ſi quid ſit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur, quod eis teneantur dicere etiam ante ſecretam admonitionem. Non ergo eſt de neceſsitate præcepti, vt ſecreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

ſerm. 16. inter pr. & med. tom. 10. SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in lib. de verbis Domini, exponens illud, Corripe ipſum inter te & ipſum ſolum: Studens correctioni, parcens pudori. Fortè enim præ verecundia incipit defendere peccatum ſuum, & quem vis facere meliorem, facis peiorem. Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis, vt caueamus, ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit ſub præcepto.

RESPONDEO dicendum, quod circa publicam denuntiationem peccatorum diſtinguendum eſt. Aut enim peccata ſunt publica, aut ſunt occulta. Si quidem ſint publica, non eſt tantum adhibendum remedium ei qui peccauit, vt melior fiat, ſed etiam aliis, in

Digitized by Google

in quorum notitiam deuenit, vt non ſcandalizentur. Et ideo talia peccata ſunt publice arguenda, ſecundum illud Apoſtoli primæ ad Timoth. quinto, Peccantes coram omnibus argue, vt & cæteri timorem habeant. Quod intelligitur de peccatis publicis, vt Auguſtinus dicit in lib. * de verbis Domini. Si vero ſint peccata occulta, ſic videtur habere locum quod Dominus dicit, Si peccauerit in te frater tuus: quando enim te offendit publice coram aliis, iam non ſolum in te peccat, ſed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis poteſt parari proximorum offenſa, ideo adhuc videtur diſtinguendum eſſe. Quædam enim peccata occulta ſunt, quæ ſunt in nocumentum proximorum, vel corporale vel ſpirituale: puta ſi aliquis occulte tractet quomodo ciuitas tradatur hoſtibus, vel ſi hæreticus priuatim homines à fide auertat. Et quia ille qui ſic occulte peccat, non ſolum in te peccat, ſed etiam in alios, oportet ſtatim procedere ad denunciationem, vt huiuſmodi nocumentum impediatur: niſi forte aliquis firmiter exiſtimaret, quod ſtatim per ſecretam admonitionem poſſet huiuſmodi mala impedire. Quædam vero peccata ſunt, quæ ſolum ſunt in malum peccantis, & eius in quem peccatur, vel quia à peccante ſolum læditur, vel ſaltem ex ſola notitia: & tunc ad hoc ſolum tendendum eſt, vt fratri peccanti ſubueniatur. Et ſicut medicus corporalis ſanitatem ægroto confert, ſi poteſt, ſine alicuius membri abſciſsione; ſi autem non poteſt, abſcindit membrum minus neceſſarium, vt vita totius conſeruetur: ita etiam ille qui ſtudet emendationi fratris, debet ſi poteſt, ſic emendare fratrem, quantum ad conſcientiam, vt fama eius conſeruetur: quæ quidem eſt vtilis. Primo quidem & ipſi peccanti non ſolum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amiſſa fama: ſed etiam quantum ad ſpiritualia, quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur. Vnde quando ſe infamatos conſpiciunt, irrefrænate peccant. Vnde * Hieron. dicit, Corripiendus eſt ſeorſum frater: ne ſi ſemel pudorem, vel verecundiam amiſerit, permaneat in peccato. Secundo debet conſeruari fama fratris peccantis: tum quia vno infamato, alij infamantur, ſecundum illud Aug. * in epiſt. ad plebem Hipponenſem, Cum de aliquibus, qui ſanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falſi ſonuerit, vel veri patuerit, inſtant, ſatagunt, ambiunt, vt de omnibus hoc credatur: tum etiam, quia ex peccato vnius publicato, alij prouocantur ad peccandum. Sed quia

ſerm. 16. à med. tom. 10.

ſup. illud verbum Matt. 18. tom. 9.

epiſt. 137. inter med. & fin. tom. 2.

Digitized by Google

conſcientia præferenda eſt famæ, voluit Dominus vt ſaltem cum diſpendio famæ, fratris conſcientia per publicam denuntiationem à peccato liberetur. Vnde patet de neceſsitate præcepti eſſe, quod ſecreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia occulta ſunt Deo nota. Et ideo hoc modo ſe habent occulta peccata ad iudicium diuinum, ſicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quaſi ſecreta admonitione arguit, interius inſpirando vel vigilanti, vel dormienti, ſecundum illud Iob. 33. Per ſomnium in viſione nocturna, quando irruit ſopor ſuper homines, tunc aperit aures virorum: & erudiens eos inſtruit diſciplina, vt auertat hominem ab his quæ fecit.

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus peccatum Iudæ, tanquam Deus ſicut publicum habebat, vnde ſtatim poterat ad publicandum procedere: tamen ipſe non publicauit, ſed obſcuris verbis eum de peccato ſuo admonuit. Petrus autem publicauit peccatum occultum Ananiæ & Sapphiræ, tanquam executor Dei, cuius reuelatione peccatum cognouit. De Ioſeph autem credendum eſt, quod fratres ſuos quandoque admonuerit, licet non ſit ſcriptum. Vel poteſt dici, quod peccatum publicum erat inter fratres: vnde dicit pluraliter, Accuſauit fratres ſuos.

Ad tertium dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini: quia tunc frater peccans, non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quod huiuſmodi proclamationes, quæ in Capitulis religioſorum fiunt, ſunt de aliquibus leuibus quæ famæ non derogant: vnde ſunt quaſi quædam commemorationes potius oblitarum culparum, quam accuſationes vel denunciationes. Si eſſent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret, qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum, quod prælato non eſt obediendum contra præceptum diuinum: ſecundum illud Act. 5. Obedire oportet Deo magis, quam hominibus. Et ideo quando prælatus præcipit, vt ſibi dicatur quod quis ſciuerit corrigendum, intelligendum eſt præceptum ſane, ſaluo ordine fraternæ correctionis: ſiue præceptum fiat communiter ad omnes, ſiue ad aliquem ſpecialiter. Sed ſi prælatus expreſſe præciperet contra hunc ordinem à Domino inſtitutum: & ipſe peccaret præcipiens, & ei obediens, quaſi contra præceptum Domini agens. Vnde non eſſet ei

obe

obediendum: quia prælatus non eſt iudex occultorum, ſed ſolus Deus. Vnde non habet poteſtatem præcipiendi aliquid ſuper occultis, niſi in quantum per aliquas indicia manifeſtantur, puta per infamiam, vel per aliquas ſuſpiciones. In quibus caſibus poteſt prælatus præcipere eodem modo: ſicut & iudex ſecularis, vel Eccleſiaſticus poteſt exigere iuramentum de veritate dicenda.

Art. 8. *Vtrum teſtium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem?* 202

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod teſtium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non ſunt aliis manifeſtanda: quia ſic homo magis eſſet proditor criminis, quam corrector fratris: vt Aug. * dicit. Sed ille qui inducit teſtes, peccatum fratris aliis manifeſtat. Ergo in peccatis occultis non debet teſtium inductio præcedere publicam denuntiationem.

4.d.19. q.2.ar.3. q.2. & quol. 11. ar.12. & 13.

** ſer.16. de verbis domini, aliquantulum à me.to.10.*

¶ 2. Præterea, Homo debet diligere proximum, ſicut ſeipſum. Sed nullus ad ſuum peccatum occultum inducit teſtes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

¶ 3. Præterea, Teſtes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non poteſt fieri probatio per teſtes. Ergo fruſtra huiuſmodi teſtes inducuntur.

¶ 4. Præterea, Aug. * dicit in regula, quod prius præpoſito debet oſtendi, quam teſtibus. Sed oſtendere præpoſito vel prælato, eſt dicere Eccleſiæ. Non ergo teſtium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

in regula tertia c. 23. ec.1.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matt.18. Adhibe tecum vnum, vel duos, vt in ore duorum, &c.

RESPONDEO dicendum, quod de vno extremo ad aliud extremum conuenienter tranſitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium eſſet occultum, dum frater corriperet fratrem, inter ſe & ipſum ſolum. Finem autem voluit eſſe publicum, vt ſcilicet Eccleſiæ denuntiaretur. Et ideo conuenienter in medio ponitur teſtium inductio: vt primo paucis indicetur peccatum fratris, qui poſſint prodeſſe, & non obeſſe, vt ſaltem ſic ſine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam ſic intellexerunt ordinem fraternæ correctionis eſſe ſeruandum, vt primo frater ſit in ſecreto corripiendus: & ſi audierit, bene quidem; ſi autem non audierit, ſi peccatum ſit omnino occultum, dicebant non eſſe vlterius procedendum. Si autem incipit iam ad notitiam plu-

Digitized by Google

rium deuenire, aliquibus indiciis debet vlterius procedi, ſecundum quod Dominus mandat. Sed hoc eſt contra id quod Aug. * dicit in regula, quod peccatum fratris non debet occultari, ne putreſcat in corde. Et ideo aliter dicendum eſt, quod poſt admonitionem ſecretam ſemel, vel pluries factam, quamdiu ſpes probabiliter habetur de correctione, per ſecretam admonitionem procedendum eſt. Ex quo autem probabiliter iam cognoſcere poſſumus, quod ſecreta admonitio non valet, procedendum eſt vlterius, quantumcumque ſit peccatum occultum, ad teſtium inductionem. Niſi forte probabiliter æſtimaretur, quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, ſed exinde deterior redderetur: quia proter hoc eſt totaliter à correctione ceſſandum, vt ſupra dictum eſt *.

** in tertia regula quæ incipit, Ante omnia fratres chariſſimi to. 1. c. 23.*

** ar. 6. huius q.*

Ad ſecundum dicendum, quod homo non indiget teſtibus ad emendationem ſui peccati: quod tamen poteſt eſſe neceſſarium ad emendationem peccati fratris. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod teſtes poſſunt induci propter tria. Vno modo, ad oſtendendum quod hoc ſit peccatum de quo aliquis arguitur, vt Hier. * dicit: ſecundo modo, ad conuincendum de actu, ſi actus iteratur, vt Aug. † dicit in regula: tertio modo, ad teſtificandum, quod frater admonens fecit quod in ſe fuit, vt Chryſoſt. dicit *.

Ad quartum dicendum, quod Aug. † intelligit, quod prius dicatur Prælato, quam teſtibus, ſecundum quod Prælatus eſt quædam ſingularis perſona, quæ magis poteſt prodeſſe quam alij: non autem, quod dicatur ei tanquam Eccleſiæ, id eſt, ſicut in loco iudicis reſidenti.

** id innuit Hieron. Mat. 18. tom 9.*
† loco citato in cor. ar.
** hom. 51. in Matt. parũ ante med. tom. 2.*
† in reg. c. 23.

QVAESTIO XXXIV.

De odio in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis charitati.

¶ Et primo de odio, quod opponitur ipſi dilectioni. Secundo, de acedia & inuidia, quæ opponuntur gaudio charitatis. Tertio, de diſcordia & ſchiſmate, quæ opponuntur paci. Quarto, de offenſione & ſcandalo, quæ opponuntur beneficentiæ, & correctioni fraternæ.

¶ CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum Deus poſsit odio haberi?

¶ Secundo, vtrum odium Dei ſit maximum peccatorum?

¶ Tertio, vtrum odium proximi ſemper ſit peccatum?

¶ Quarto,

¶ Quarto, vtrum ſit maximum inter peccata, quæ ſunt in proximum?

¶ Quinto, vtrum ſit vitium capitale?

¶ Sexto, ex quo capitali vitio oriatur?

Art. I. *Vtrum quis poſſit Deum odio habere?* 203

ſup. q. 13. ar. 4. & 4 d. 50. q. 2. ar. 1. q. 5. & Io. 5. le. 8. cor. 1. & c. 15. le. 5. cor. 1 fin. & Ro. 8. le. 2 cor. 2. pr.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod Deum nullus odio habere poſsit. Dicit enim Dion. 4. c. de diuin. nom. * quod omnibus amabile & diligibile eſt primum bonum & pulchrum. Sed Deus eſt ipſa bonitas & pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

¶ 2. Præterea, In apocryphis Eſdræ dicitur, quod omnia inuocant veritatem & benignantur in operibus eius. Sed Deus eſt ipſa veritas, vt dicitur Ioan. 14. Ergo omnes diligunt Deum, & nullus eum odio habere poteſt.

¶ 3. Præterea, Odium eſt auerſio quædam. Sed ſicut Dion. † dicit in 1. cap. de diu. nom. Deus omnia ad ſeipſum conuertit. Ergo nullus eum odio habere poteſt.

** c. 4 p. 1. in med.*

† c. 1. de clinande ad fin.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 73. Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper; & Ioan. 15. Nunc autem & viderunt, & oderunt me, & patrem meum, &c.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupra dictis patet*, odium eſt quidam motus appetitiuæ potentiæ, quæ non mouetur niſi ab aliquo apprehenſo. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi poteſt. Vno modo ſecundum ſeipſum, puta cum per eſſentiam videtur. Alio modo, per effectus ſuos, cum ſcilicet inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt intellecta cōſpiciūtur. Deus autem per eſſentiam ſuam eſt ipſa bonitas, quam nullus habere odio poteſt: quia de ratione boni eſt, vt ametur. Et ideo impoſsibile eſt quod aliquis videns Deum per eſſentiam, eum odio habeat. Sed effectus eius aliqui ſunt, qui nullo modo poſſunt eſſe contrarij voluntati humanæ: quia eſſe, viuere, & intelligere, eſt & appetibile & amabile omnibus: quæ ſunt quidam effectus Dei. Vnde etiam ſecundum quod Deus apprehenditur vt actor horum effectuum, non poteſt odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei, qui repugnant inordinatæ voluntati: ſicut inflictio pœnæ, & etiam cohibitio peccatorum per legem diuinam, quæ repugnant voluntati deprauatæ per peccatum. Et quantum ad conſiderationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi poteſt, in quantum ſcilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor.

** 1. 2. q. 29 art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit

dit quantum ad illos qui vident Dei eſſentiam, quæ eſt ipſa eſſentia bonitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad hoc, quod apprehenditur Deus vt cauſa aliorum effectuum, qui naturaliter ab omnibus amantur: inter quos ſunt opera veritatis præbentis ſuam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quod Deus conuertit omnia ad ſeipſum, in quantum eſt eſſendi principium: quia omnia in quantum ſunt, tendunt in Dei ſimilitudinem, qui eſt ipſum eſſe.

204 Art. 2. *Vtrum odium Dei ſit maximum peccatorum?*

inf. q. 39. ar. 2. ad 3 & 1. 2. q. 73. a. 4. ad 3. q. 14. a. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod odium Dei non ſit maximum peccatorum. Grauiſsimum enim peccatum eſt peccatum in Spiritum ſanctum, quod eſt irremiſsibile, vt dicitur Matt. 12. Sed odium Dei non computatur inter ſpecies peccati in Spiritum ſanctum, vt ex ſupra dictis patet †. Ergo odium Dei non eſt grauiſsimum peccatorum.

¶ 2. Præterea, Peccatum conſiſtit in elongatione à Deo. Sed magis videtur eſſe elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui ſaltem quamuis Deum odio habeat, ipſum tamen cognoſcit. Ergo videtur, quod grauius ſit peccatum infidelitatis, quam peccatum odij in Deum.

¶ 3. Præterea, Deus habetur odio ſolum ratione ſuorum effectuum, qui repugnant voluntati: inter quos præcipuus eſt pœna. Sed odire pœnam non eſt maximum peccatorum. Ergo odium Dei non eſt maximum peccatorum.

SED contra eſt, quod optimo opponitur peſsimum: vt patet per Phil. * in 8. Eth. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua conſiſtit optimum hominis. Ergo odium Dei eſt peſsimum peccatum hominis.

c. 10. circa princ. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod defectus peccati conſiſtit in auerſione à Deo, vt ſupra dictum eſt *. Huiuſmodi autem auerſio rationem culpæ non haberet, niſi voluntaria eſſet. Vnde ratio culpæ conſiſtit in voluntaria auerſione à Deo. Hæc autem voluntaria auerſio à Deo per ſe quidem importatur in odio Dei: in aliis autem peccatis quaſi participatiue, & ſecundum aliud. Sicut enim voluntas per ſe inhæret ei quod amat, ita ſecundum ſe refugit id quod odit. Vnde quando aliquis odit Deum, voluntas eius ſecundum ſe ab eo auertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non auertitur à Deo ſecundum ſe, ſed ſecundum aliud: in quantum ſcilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam

1. 2. q. 71. ar. 6.

auerſio

auerſionem à Deo. Semper autem id quod eſt per ſe, eſt potius eo quod eſt ſecundum aliud. Vnde odium Dei inter alia peccata eſt grauius.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Greg. * dicit 25. Moral. Aliud eſt bona non facere, & aliud eſt bonorum odiſſe datorem: ſicut aliud eſt ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. Ex quo datur intelligi, quod odire Deum omnium bonorum datorem, ſit ex deliberatione peccare, quod eſt peccatum in Spiritum ſanctum. Vnde manifeſtum eſt, quod odium Dei maximè eſt peccatum in Spiritum ſanctum ſecundum quod peccatum in Spiritum ſanctum nominat aliquod genus ſpeciale peccati. Ideo tamen non computatur inter ſpecies peccati in Spiritum ſanctum: quia generaliter inuenitur in omni ſpecie peccati in Spiritum ſanctum. *c.16. ante med.*

Ad ſecundum dicendum, quod ipſa infidelitas non habet rationem culpæ, niſi in quantum eſt voluntaria. Et ideo tanto eſt grauior, quanto eſt magis voluntaria. Quod autem ſit voluntaria, prouenit ex hoc quod aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Vnde patet, quod ratio peccati in infidelitate ſit ex odio Dei: circa cuius veritatem eſt fides. Et ideo ſicut cauſa eſt potior effectu, ita odium Dei eſt maius peccatum, quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarũ actorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reuerentia diuinæ iuſtitiæ. Vnde & Aug. * dicit 10, Conf. quod mala pœnalia Deus tolerari iubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc eſt habere odio ipſam Dei iuſtitiam: quod eſt grauiſsimum peccatum. Vnde Gregor. * dicit 25. Moral. Sicut non numquam grauius eſt peccatum diligere, quam perpetrare: ita nequius eſt odiſſe iuſtitiam, quam non feciſſe. *c.28. circ. med. t. 1.* *c.16. ante med.*

Art. 3. Vtrum omne odium proximi ſit peccatum? 205

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non omne odium proximi ſit peccatum. Nullum enim peccatum inuenitur in præceptis, vel conſiliis legis diuinæ: ſecundum illud Prou. 8. Iuſti ſunt omnes ſermones mei: non eſt in eis prauum quid, neque peruerſum. Sed Luc. 14. dicitur, Si quis venit ad me, & non odit patrem & matrem, non poteſt meus eſſe diſcipulus. Ergo non omne odium proximi eſt peccatum. *ſup. q. 25. art. 6. & Pſal. 24. co. 11.*

¶ 2. Præterea, Nihil poteſt eſſe peccatum, in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quoſdam odio habemus. Dicitur enim Ro. 1. Detractores, Deo odibiles. Ergo poſſumus aliquos odio habere abſque peccato.

¶ 3. Præ

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, Nihil naturalium eſt peccatum: quia peccatum eſt receſſus ab eo, quod eſt ſecundum naturam, vt Damaſc.* dicit in 2. lib. Sed naturale eſt vnicuique rei, quod odiat illud quod eſt ſibi contrarium, & quod nitatur ad eius corruptionem. Ergo videtur non eſſe peccatum quod aliquis habeat odio inimicum ſuum.

c.4.& 30. & lib.4. cap.21. à med.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 2. Qui odit fratrem ſuum, in tenebris eſt. Sed tenebræ ſpirituales ſunt peccata. Ergo odium proximi non poteſt eſſe ſine peccato.

RESPONDEO dicendum, quod odium amori opponitur, vt ſupra dictum eſt *. Vnde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni: amor autem debetur proximo ſecundum id quod à Deo habet, id eſt ſecundum naturam & gratiam. Non autem debetur ei amor ſecundum id quod habet à ſeipſo & diabolo, ſcilicet ſecundum peccatum, & iuſtitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, & omne illud quod pertinet ad defectum diuinæ iuſtitiæ. Sed ipſam naturam & gratiam fratris non poteſt aliquis habere odio ſine peccato. Hoc autem ipſum, quod in fratre odimus culpam & defectum boni, pertinet ad fratris amorem. Eiuſdem enim rationis eſt, quod velimus bonum alicuius, & quod odiamus malum ipſius. Vnde ſimpliciter accipiendo odium fratris, ſemper eſt cum peccato.

1.2.q.29. ar.2.

Ad primum ergo dicendum, quod parentes, quantum ad naturam & affinitatem, qua nobis coniunguntur, ſunt à nobis ſecundum præceptum Dei honorandi, vt patet Exod. 20. Odiendi autem ſunt, quantum ad hoc, quod impedimentum præſtant nobis accedendi ad perfectionem diuinæ iuſtitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et ſic ſine culpa poſſumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quod homines ſecundum bona, quæ habent à Deo, non ſunt nobis contrarij: vnde quantum ad hoc ſunt amandi. Contrariantur autem nobis ſecundum quod contra nos inimicitias exercent: quod ad eorum culpam pertinet. Et quantum ad hoc ſunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quod nobis ſunt inimici.

206 inf.q.158. ar.4. & 6. & 1.2. q.46.a.6 & ma.q. 12. ar.4. & 5.

Art.4. *Vtrum odium proximi ſit grauiſsimum peccatorum, quæ in proximum committuntur?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod odium proximi ſit grauiſsimum peccatorum eorum, quæ in proximum committuntur. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Omnis

Digitized by Google

Omnis qui odit fratrem ſuum, homicida eſt. Sed homicidium eſt grauiſsimum peccatorum inter ea, quæ committuntur in proximum. Ergo & odium.

¶ 2. Præterea, Peſsimum opponitur optimo. Sed optimum eorum, quæ proximo exhibemus, eſt amor. Omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo & peſsimum eſt odium.

SED contra, Malum dicitur, quia nocet, ſecundum Auguſtinum * in Enchiridio. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata, quam per odium: puta per furtum, & homicidium, & adulterium. Ergo odium non eſt grauiſsimum peccatum. *c.12 to.3.*

¶ 3. Præterea. Chryſoſt. * exponens illud Matt. 4. Qui ſoluerit vnum de mandatis iſtis minimis: dicit, Mandata Moyſi, Non occides, Non adulterabis, in remuneratione modica ſunt, in peccato autem magna. Mandata autem Chriſti, ſcilicet, Non iraſcaris, Non concupiſcas, in remuneratione magna ſunt, in peccato autem minima. Odium autem pertinet ad interiorem motum, ſicut & ira & concupiſcentia. Ergo odium proximi eſt minus peccatum, quam homicidium. *hom. 10. in opere imperfecto non remote à fine illius, tom. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod peccatum, quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus. Vno quidem modo, ex deordinatione eius qui peccat. Alio modo, ex nocumento quod infertur ei, contra quem peccatur. Primo ergo modo, odium eſt maius peccatum, quam exteriores actus, qui ſunt in proximi nocumentum: quia ſcilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ eſt potiſsimum in homine, & ex qua eſt radix peccati. Vnde etiam ſi exteriores actus inordinati eſſent abſque inordinatione voluntatis, non eſſent peccata: puta cum aliquis ignoranter, vel zelo iuſtitiæ hominem occidit. Et ſi quid culpæ eſt in exterioribus peccatis, quæ contra proximum committuntur, totum eſt ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, peiora ſunt exteriora peccata, quam interius odium.

Et per hoc patet reſponſio Ad obiecta.

Art. 5. *Vtrum odium ſit vitium capitale?* 207

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod odium ſit vitium capitale. Odium enim directè opponitur charitati. Sed charitas eſt principaliſsima virtutum, & mater aliarum. Ergo odium eſt maximum vitium capitale, & principium omnium aliorum. *inf. q. 158. art. 6. Et mal. q. 12. art. 5.*

¶ 2. Præterea, Peccata oriuntur in nobis ſecundum inclinationem paſsionum, ſecundum illud ad Rom. 7. Paſsiones peccatorum operabantur in membris

Digitized by Google

bris noſtris, vt fructificarent morti. Sed in paſsionibus animæ ex amore & odio videntur omnes aliæ ſequi, vt ex ſupra dictis patet *. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

1.2.q.25. ar.1.& 2.

¶ 3. Præterea, Vitium eſt malum morale. Sed odium principalius reſpicit malum, quam alia paſsio. Ergo videtur, quod odium debet poni vitium capitale.

SED contra eſt, quod Greg. 31. Moral.* non enumerat odium inter ſeptem vitia capitalia.

lib. 31. c. 31.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, vitium capitale eſt, ex quo vt frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem eſt contra naturam hominis, in quantum eſt animal rationale. In his autem, quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod eſt naturæ, corrumpitur. Vnde oportet quod primo recedatur ab eo, quod eſt minus ſecundum naturam: & vltimo ab eo, quod eſt maximè ſecundum naturam: quia id quod eſt primum in conſtructione, eſt vltimum in reſolutione. Id autem quod eſt maximè & primo naturale homini, eſt quod diligat bonum, & præcipuè bonum diuinum & bonum proximi. Et ideo odium, quod dilectioni huic opponitur, non eſt primum in deſtructione virtutis, quæ fit per vitia, ſed vltimum. Et ideo odium non eſt vitium capitale.

1.2.q.84. a.3.& 4.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut dicitur in 7. Phyſic. Virtus vniuſcuiuſque rei conſiſtit in hoc, quod ſit bene diſpoſita ſecundum ſuam naturam. Et ideo in virtutibus oportet eſſe primum & principale, quod eſt primum & principale in ordine naturali. Et propter hoc charitas ponitur principaliſsima virtutum. Et eadem ratione odium non poteſt eſſe primum in vitiis, vt dictum eſt *.

In corp. art.

Ad ſecundum dicendum, quod odium mali, quod contrariatur naturali bono, eſt primum inter paſsiones animæ, ſicut & amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non poteſt eſſe primum, ſed habet rationem vltimi: quia tale odium atteſtatur corruptioni naturæ iam factæ, ſicut & amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt malum: quoddam verum, quod ſcilicet repugnat naturali bono. Et huiuſmodi mali odium poteſt habere rationem prioritatis inter paſsiones. Eſt autem aliud malum non verum, ſed apparens: quod ſcilicet eſt verum bonum & connaturale, ſed æſtimatur vt malum propter corruptionem naturæ. Et huiuſmodi mali odium oportet, quod ſit in vltimo. Hoc autem odium eſt vitioſum, non autem primum.

Digitized by Google

Art. 6. Vtrum odium oriatur ex inuidia?

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod odium non oriatur ex inuidia. Inuidia enim eſt triſtitia quædam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex triſtitia, ſed potius è conuerſo: triſtamur enim de præſentia malorum, quæ odimus. Ergo odium non oritur ex inuidia.

inf. q. 36. ar. 4. & mal. q. 10 art. 3.

¶ 2. Præterea, Odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, vt ſupra habitum eſt *. Ergo & odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non cauſatur ex inuidia. Non enim inuidemus his, qui maxime à nobis diſtant: ſed his qui propinqui videntur: vt patet per Philoſophum in 2. Rhet.* Ergo odium non cauſatur ex inuidia.

q. 25. a. 1. & q. 26. art. 2.

c. 10. t. 6.

¶ 3. Præterea, Vnius effectus vna eſt cauſa. Sed odium cauſatur ex ira. Dicit enim Auguſt. * in regula, quod ira creſcit in odium. Non ergo cauſatur odium ex inuidia.

in tertia regula, quæ incipit: Ante omnia fratres, tom. 1.

SED contra eſt, quod Gregor.† dicit 31. Moral. quod de inuidia oritur odium.

† c. 31.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, odium proximi eſt vltimum in progreſſu peccati, eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod eſt naturale, contingit ex hoc, quod intendit vitare aliquid quod eſt naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit triſtitiam, ſicut & appetit delectationem: ſicut patet per Philoſophum * in ſeptimo, & decimo Ethic. Et ideo ſicut ex delectatione cauſatur amor, ita ex triſtitia cauſatur odium. Sicut enim mouemur ad diligendum ea quæ nos delectant, in quantum ex hoc ipſo accipiuntur ſub ratione boni: ita mouemur ad odiendum ea quæ nos contriſtant, in quantum ex hoc ipſo accipiuntur ſub ratione mali. Vnde cum inuidia ſit triſtitia de bono proximi, ſequitur quod bonum proximi reddatur nobis odioſum. Et inde eſt quod ex inuidia oritur odium.

**ar. præc.*

c. 17. & 14. & li. 10. c. 2. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod quia vis appetitiua, ſicut & apprehenſiua, reflectitur ſuper ſuos actus: ſequitur quod in motibus appetitiuæ virtutis ſit quædam circulatio. Secundum ergo primum proceſſum appetitiui motus, ex amore conſequitur deſiderium. ex quo conſequitur delectatio, cum quis conſecutus fuerit quod deſiderabat. Et quia hoc ipſum quod eſt delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni, ſequitur quod delectatio cauſet amorem. Et ſecundum eandem rationem ſequitur quod triſtitia cauſet odium.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod alia ratio eſt de dilectione & odio. Nam dilectionis obiectum eſt bonum quod à Deo in creaturas deriuatur. Et ideo dilectio per prius eſt Dei, & per poſterius eſt proximi. Sed odium eſt mali, quod non habet locum in ipſo Deo, ſed in eius effectibus. Vnde etiam ſupra dictum eſt *, quod Deus non habetur odio, niſi in quantum apprehenditur ſecundum ſuos effectus. Et ideo per prius eſt odium proximi, quam odium Dei. Vnde cum inuidia ad proximum ſit mater odij, quod eſt ad proximum, ſit per conſequens cauſa odij, quod eſt in Deum.

Art. 1. huius quæſt.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet ſecundum diuerſas rationes aliquid oriri ex diuerſis cauſis. Et ſecundum hoc odium poteſt oriri & ex ira, & ex inuidia. Directius tamen oritur ex inuidia, per quam ipſum bonum proximi redditur contriſtabile, & per conſequens odibile. Sed ex ira oritur odium ſecundum quoddam augmentum. Nam primo per iram appetimus malum proximi, ſecundum quamdam menſuram; prout ſcilicet habet rationem vindictæ. Poſtea autem per continuitatem iræ peruenitur ad hoc, quod homo malum proximi abſolutè deſideret: quod pertinet ad rationem odij. Vnde patet, quod odium ex inuidia cauſatur formaliter ſecundum rationem obiecti, ex ira autem diſpoſitiue.

QVAESTIO XXXV.

De acedia, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis gaudio charitatis: quod quidem eſt & de bono diuino, cui gaudio opponitur acedia: & de bono proximi, cui gaudio opponitur inuidia. Vnde primo conſiderandum eſt de acedia, ſecundo de inuidia.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum acedia ſit peccatum?
¶ Secundo, vtrum ſit ſpeciale vitium?
¶ Tertio, vtrum ſit mortale peccatum?
¶ Quarto, vtrum ſit vitium capitale?

209 Art. 1. *Vtrum acedia ſit peccatum?*

ma q 11 art. 1. ad 1. & ar. ... * c. 5. to. 5. † lib. 2. ... 14. * 1. 2. q. 35. art. 8.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod acedia non ſit peccatum. Paſsionibus enim non laudamur, neque vituperamur, ſecundum Philoſophum * in 2. Ethic. Sed acedia eſt quædam paſsio. Eſt enim ſpecies triſtitiæ, vt Damaſc. † dicit: & ſupra habitum eſt *. Ergo acedia non eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullus defectus corporalis, qui ſtatutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia

Digitized by Google

dia eſt huiuſmodi. Dicit enim * Caſsianus in 10. lib. de inſtitutis monaſteriorum, Maxime acedia circa horam ſextam monachum inquietat, vt quædam febris ingruens tempore præſtituto, ardentiſsimos æſtus accenſionum ſuarum ſolitis ac ſtatutis horis animæ inferens ægrotanti. Ergo acedia non eſt peccatum. *cap. 1. in med.*

¶ 3. Præterea, Illud quod ex radice bona procedit, non videtur eſſe peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit. Dicit enim * Caſsianus in eodem libro, quod acedia prouenit ex hoc, quod aliquis ingemiſcit ſe fructum ſpiritualem non habere, & abſentia longeque poſita magnificat monaſteria. Quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non eſt peccatum. *c. 2. parum à princ.*

¶ 4. Præterea, Omne peccatum eſt fugiendum: ſecundum illud Eccl. 21. Quaſi à facie colubri fuge peccatum. Sed Caſsianus dicit in eodem lib. * Experimento probatum eſt acediæ impugnationem non declinando fugiendam, ſed reſiſtendo ſuperandam. Ergo acedia non eſt peccatum. *in fin. illius.*

SED contra, Illud quod interdicitur in ſacra Scriptura, peccatum eſt. Sed acedia eſt huiuſmodi. Dicitur enim Eccl. 6. Subiice humerum tuum, & porta illam, ſcilicet ſpiritualem ſapientiam, & non accidieris in vinculis eius. Ergo acedia eſt peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod acedia ſecundum Damaſcenum * eſt quædam triſtitia aggrauans: quæ ſcilicet ita deprimit animum hominis, vt nihil ei agere libeat: ſicut ea, quæ ſunt acida, etiam frigida ſunt. Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi: vt patet per hoc quod dicitur in gloſſa * ſuper illud Pſal. omnem eſcam abominata eſt anima eorum. Et à quibuſdam dicitur, quod acedia eſt torpor mentis bona negligentis inchoare. Huiuſmodi autem triſtitia ſemper eſt mala. Quandoque quidem etiam ſecundum ſeipſam, quandoque vero ſecundum effectum. Triſtitia enim ſecundum ſe mala eſt, quæ eſt de eo quod eſt apparens malum, & vere bonum: ſicut è contrario mala delectatio eſt, quæ eſt de eo quod eſt apparens bonum, & vere malum. Cum ergo ſpirituale bonum ſit vere bonum, triſtitia, quæ eſt de ſpirituali bono, eſt ſecundum ſe mala. Sed etiam triſtitia, quæ eſt de vere malo, mala eſt ſecundum effectum, ſi ſic aggrauet hominem, vt eum totaliter à bono opere retrahat. Vnde & Apoſtolus 2. ad Cor. 2. non vult vt pœnitens maiori triſtitia de peccato, abſorbeatur. Quia ergo acedia, ſecundum quod hic ſumitur, nominat triſtitiam ſpiritualis boni, eſt dupliciter *lib. 2. ex c. 14.* *gloſ. ord. ibid.*

citer

citer mala, & ſecundum ſe, & ſecundum effectum. Et ideo acedia eſt peccatum. Malum enim in motibus appetitiuis dicimus eſſe peccatum, vt ex ſupra dictis patet *.

1.2.q.74. ar.3.& ſup. q. 0. art.2.

Ad primum ergo dicendum, quod paſsiones ſecundum ſe non ſunt peccata, ſed ſecundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur: ſicut & laudantur ex hoc, quod applicantur ad aliquod bonum. Vnde triſtitia ſecundum ſe non nominat, nec aliquid laudabile, nec vituperabile. Sed triſtitia de malo moderata nominat aliquid laudabile: triſtitia autem de bono, & iterum triſtitia immoderata de malo, nominat aliquid vituperabile. Et ſecundum hoc acedia ponitur peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod paſsiones appetitus ſenſitiui, & in ſe poſſunt eſſe peccata venialia, & inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus ſenſitiuus habet organum corporale, ſequitur quod per aliquam corporalem tranſmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo poteſt contingere, quod ſecundum aliquas tranſmutationes corporales certis temporibus prouenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de ſe ad triſtitiam diſponit. Et ideo ieiunantes, circa meridiem, quando iam incipiunt ſentire defectum cibi, & vrgeri ab æſtibus ſolis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum, quod ad humilitatem pertinet, vt homo defectus proprios conſiderans, ſeipſum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, ſed potius ad ingratitudinem, quod bona quæ quis à Deo poſsidet, contemnat. Et ex tali contemptu ſequitur acedia. De his enim triſtamur, quæ quaſi mala, vel vilia reputamus. Sic ergo neceſſe eſt, vt aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona ſibi diuinitus prouiſa non contemnat: quia ſic ei triſtia redderentur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum ſemper eſt fugiendum. Sed impugnatio peccati quandoque eſt vincenda fugiendo, quandoque reſiſtendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentiuum, ſicut eſt in luxuria. Vnde dicitur 1. ad Corinth. 6. Fugite fornicationem. Reſiſtendo autem, quando cogitatio perſeuerans tollit incentiuum peccati: quod prouenit ex aliqua leui apprehenſione. Et hoc contingit in acedia: quia quanto magis cogitamus de bonis ſpiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur: ex quo ceſſat acedia.

Art.

Digitized by Google

Art. 2. *Vtrum acedia ſit ſpecialé vitium?* 210

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod acedia non ſit ſpeciale vitium. Illud enim quod conuenit omni vitio, non conſtituit ſpecialis vitij rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem triſtari de bono ſpirituali oppoſito. Nam luxurioſus triſtatur de bono continentiæ, & guloſus de bono abſtinentiæ. Cum ergo acedia ſit triſtitia de bono ſpirituali, ſicut dictum eſt *, videtur quod acedia non ſit ſpeciale peccatum. *mal. q. 11. art. 2. & ar. 3. Et 4. cor.* *art. præc.*

¶ 2. Præterea, Acedia cum ſit triſtitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur vna ſpecialis virtus. Ergo neque acedia debet poni ſpeciale vitium.

¶ 3. Præterea, Spirituale bonum, cum ſit quoddam commune obiectum, quod virtus appetit, & vitium refugit, non conſtituit ſpecialem rationem virtutis aut vitij, niſi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipſum ad acediam, ſi ſit vitium ſpeciale, niſi labor. Ex hoc enim aliqui refugiunt ſpiritualia bona, quia ſunt laborioſa. Vnde & acedia tædium quoddam eſt. Refugere autem labores & quærere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, ſcilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud eſt, quam pigritia. Quod videtur eſſe falſum. Nam pigritia ſolicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia eſt ſpeciale vitium.

SED contra eſt, quod * Greg. 31. Mor. diſtinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo eſt ſpeciale vitium. *cap. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod cum acedia ſit triſtitia de ſpirituali bono, ſi accipiatur ſpirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem ſpecialis vitij: quia ſicut dictum eſt *, omne vitium refugit ſpirituale bonum virtutis oppoſitæ. Similiter etiam non poteſt dici, quod ſit ſpeciale vitium acedia, in quantum refugit ſpirituale bonum, prout eſt laborioſum, vel moleſtum corpori, aut delectationis eius impeditiuum: quia hoc etiam non ſepararet acediam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem & delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum eſt, quod in ſpiritualibus bonis eſt quidam ordo. Nam omnia ſpiritualia bona, quæ ſunt in actibus ſingularum virtutum, ordinantur ad vnum ſpirituale bonum, quod eſt bonum diuinum: circa quod eſt ſpecialis virtus, quæ eſt charitas. Vnde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio ſpirituali bono, quod conſiſtit in proprio actu. Sed ad charitatem pertinet ſpecialiter illud gaudium ſpirituale, quo quis gaudet *1. 2. q. 71. art. 1.*

Digitized by Google

det de bono diuino. Et ſimiliter illa triſtitia, qua quis triſtatur de bono ſpirituali, quod eſt in actibus ſingularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium ſpeciale, ſed ad omnia vitia. Sed triſtari de bono diuino, de quo charitas gaudet, pertinet ad ſpeciale vitium, quod acedia vocatur. Et per hoc patet reſponſio Ab obiecta.

211 Art. 3 *Vtrum acedia ſit peccatum mortale?*

mal. q. 11. ar. 1. cor. & art. 3. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod acedia non ſit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, vt patet diſcurrenti per ſingula præcepta decalogi. Ergo acedia non eſt peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Peccatum operis in eodem genere non eſt minus, quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo ſpirituali bono in Deum ducente, non eſt peccatum mortale: alioquin mortaliter peccaret quicumque conſilia non obſeruaret. Ergo recedere corde per triſtitiam ab huiuſmodi ſpiritualibus operibus, non eſt peccatum mortale. Non ergo acedia eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum mortale in viris perfectis inuenitur. Sed acedia inuenitur in viris perfectis. Dicit enim Caſsianus in li. 10. de Inſtitutis Cœnobiorum *, quod acedia eſt ſolitariis magis experta, & in eremo commorantibus infeſtior hoſtis ac frequens. Ergo acedia non eſt ſemper peccatum mortale.

in princ. illius, & lib. 9.

SED contra eſt, quod dicitur 2. ad Cor. 7. Triſtitia ſeculi mortem operatur. Sed huiuſmodi eſt acedia. Non enim eſt triſtitia ſecundum Deum, quæ contra triſtitiam ſeculi diuiditur, & mortem operatur. Ergo eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, peccatum mortale dicitur quod ſpiritualem vitam tollit, quæ eſt per charitatem, ſecundum quam Deus nos inhabitat. Vnde illud peccatum ex ſuo genere eſt peccatum mortale, quod de ſe ſecundum propriam rationem contrariatur charitati. Huiuſmodi autem eſt acedia. Nam proprius effectus charitatis eſt gaudium de Deo, vt ſupra dictum eſt *. Acedia autem eſt triſtitia de bono ſpirituali, in quantum eſt bonum diuinum. Vnde ſecundum ſuum genus acedia eſt peccatum mortale.

1. 2. q. 88. a. 1. & 2. *q. 28. a. 1.*

Sed conſiderandum eſt in omnibus peccatis, quæ ſunt ſecundum ſuum genus mortalia, quod non ſunt mortalia, niſi quando ſuam perfectionem conſequuntur. Eſt enim conſummatio peccati in conſenſu rationis.

tionis. Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano conſiſtit, cuius principium eſt ratio. Vnde ſi ſit inchoatio peccati in ſola ſenſualitate, & non pertingat vſque ad conſenſum rationis, propter imperfectionem actus, eſt peccatum veniale. Sicut in genere adulterij concupiſcentia, quæ conſiſtit in ſola ſenſualitate, eſt peccatum veniale: ſi tamen peruenitur vſque ad conſenſum rationis, eſt peccatum mortale. Ita etiam & motus acediæ in ſola ſenſualitate quandoque eſt propter repugnantiam carnis ad ſpiritum: & tunc eſt peccatum veniale. Quandoque vero pertingit vſque ad rationem, quæ conſentit in fugam & horrorem & deteſtationem boni diuini, carne contra ſpiritum omnino præualente: & tunc manifeſtum eſt, quod acedia eſt peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod acedia contrariatur præcepto de ſanctificatione ſabbati: in quo, ſecundum quod eſt præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo, cui etiam contrariatur triſtitia mentis de bono diuino.

Ad ſecundum dicendum, quod acedia non eſt receſſus mentalis à quocumque ſpirituali bono: ſed à bono diuino, cui oportet mentem inhærere ex neceſſitate. Vnde ſi quis contriſtetur de hoc, quod aliquis cogit eum implere opera virtutis, quæ facere non tenetur, non eſt peccatum acediæ: ſed quando contriſtatur in his, quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod in viris ſanctis inueniuntur aliqui imperfecti motus acediæ, qui tamen non pertingunt vſque ad conſenſum rationis.

Art. 4. *Vtrum acedia debeat poni vitium capitale?* 21e.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur, quod mouet ad actus peccatorum, vt ſupra habitum eſt *. Sed acedia non mouet ad agendum, ſed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale. *inf. q. 36. a. 4. cor. & 2. d. 42 q. 2. a. 3. co. fin. Et mal. q. 11. art. 4.*

2. Præterea, Vitium capitale habet filias ſibi deputatas. Aſsignat autem † Greg. 31. Moral. ſex filias acediæ, quæ ſunt malitia, rancor, puſillanimitas, deſperatio, torpor circa præcepta, euagatio mentis circa illicita: quæ non videntur conuenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem eſſe videtur quod odium, quod oritur ex inuidia, vt ſupra dictum eſt *. Malitia autem eſt genus ad omnia vitia. Et ſimiliter euagatio mentis circa illicita: & in omnibus vitiis inueniuntur. Torpor autem circa præcepta idem videtur eſſe ** q. præc. ar. 5. & 1. 1. q. 84. art. 4. † c. 31. à med. * q. præc. art. 6.*

quod acedia. Puſillanimitas autem & deſperatio ex quibuſcumque peccatis oriri poſſunt. Non ergo conuenienter ponitur acedia eſſe vitium capitale.

lib 2. de ſummo bono, c. 37 ¶ 3. Præterea, Iſidorus * in lib. de Summo bono diſtinguit vitium acediæ à vitio triſtitiæ, dicens triſtitiam eſſe, in quantum recedit à grauiori & laborioſo ad quod tenetur: acediam autem, in quantum ſe conuertit ad quietem indebitam. Et dicit de triſtitia oriri rancorem, puſillanimitatem, amaritudinem, deſperationem. De acedia vero dicit oriri ſeptem, quæ ſunt ocioſitas, ſomnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, inſtabilitas, verboſitas, curioſitas. Ergo videtur vel quod à Greg. vel ab Iſidoro male aſsignetur acedia vitium capitale cum ſuis filiabus.

cap. 31. SED contra eſt, quod idem Greg. * dicit 31. Mor. acediam eſſe vitium capitale, & habere prædictas filias.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, vitium capitale dicitur eſſe, ex quo promptum eſt, vt alia vitia oriantur ſecundum rationem cauſæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum vt ipſum conſequantur, tum etiam ex eius impetu ad aliquid agendum permoti: ita etiam propter triſtitiam multa operantur, vel vt ipſam euitent, vel eius pondere in aliqua agenda prorumpentes. Vnde cum acedia ſit triſtitia quædam, vt ſupra dictum eſt *, conuenienter ponitur vitium capitale.

arg. 1. & 1. 2. q 84. art. 4.

in hac. q. ar. 1. & 1. 2. q. 35. art. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod acedia aggrauando animum, hominem impedit ab illis operibus, quæ triſtitiam cauſant. Sed tamen inducit animum ad aliqua agenda; vel quæ ſunt triſtitiæ conſona, ſicut ad plorandum; vel etiam ad aliqua, per quæ triſtitia euitatur.

Ad ſecundum dicendum, quod Gregor. conuenienter aſsignat filias acediæ. Quia enim, vt Philoſophus * dicit in 8. Ethic. nullus diu, abſque delectatione, poteſt manere cum triſtitia, neceſſe eſt quod ex triſtitia aliquid dupliciter oriatur: vno modo, vt homo recedat à contriſtantibus: alio modo, vt ad alia tranſeat, in quibus delectatur: ſicut illi, qui non poſſunt gaudere in ſpiritualibus delectationibus, transferunt ſe ad corporales, ſecundum Philoſophum in 10. Ethic. * In fuga autem triſtitiæ talis proceſſus attenditur: quia primo homo fugit contriſtantia, ſecundo etiam impugnat ea quæ triſtitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus triſtatur acedia, ſunt & finis, & id quod eſt ad finem. Fuga autem finis

c. 5. & 6. tom. 5.

c. 6. circa med. to. 5.

finis ſit per deſperationem: fuga autem bonorum quæ ſunt ad finem, quantum ad ardua, quæ ſubſunt conſiliis, fit per puſillanimitatem: quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem iuſtitiam, fit per torporem circa præcepta. Impugnatio autem contriſtantium bonorum ſpiritualium, quandoque quidem eſt circa homines, qui ad bona ſpiritualia inducunt: & hic eſt rancor. Quandoque vero ſe extēdit ad ipſa ſpiritualia bona, in quorum deteſtationem aliquis adducitur: & hoc proprie eſt malitia. In quantum autem propter triſtitiam à ſpiritualibus aliquis transfert ſe ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ euagatio circa illicita. Per quod patet reſponſio ad ea, quæ circa ſingulas filias obiiciebantur. Nam malitia non accipitur hic, ſecundum quod eſt genus vitiorum, ſed ſicut dictum eſt *. Rancor etiam non accipitur hic communiter pro odio, ſed pro quadam indignatione, ſicut dictum eſt de aliis. *in verbis præc. huius ſolutionis.*

Ad tertium dicendum, quod etiam Caſsianus in libro de inſtitutis cœnobiorum, diſtinguit triſtitiam ab acedia. Sed conuenientius Gregor. Acediam triſtitiam nominat: quia ſicut ſupra dictum eſt *, triſtitia non eſt vitium ab aliis diſtinctum, ſecundum quod aliquis recedit à graui & laborioſo opere, vel ſecundum quaſcumque alias cauſas aliquis triſtetur: ſed ſolum ſecundum quod triſtatur de bono diuino, quod pertinet ad rationem acediæ, quæ in tantum conuertit ad quietem indebitam, in quantum aſpernatur bonum diuinum. Illa autem quæ Iſid. ponit oriri ex acedia & triſtitia, reducuntur ad ea quæ Greg. * ponit. Nam amaritudo, quam Iſidor. ponit oriri ex triſtitia, eſt quidam affectus rancoris. Otioſitas autem, & ſomnolentia reducuntur ad torporem circa præcepta, circa quæ eſt aliquis otioſus, omnino ea prætermittens: & ſomnolentus ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad euagationem mentis circa illicita: quæ quidem ſecundum quod in ipſa arce mentis reſidet, volentis importune ad diuerſa ſe diffundere, vocatur importunitas mentis: ſecundum autem quod pertinet ad cognitionem, dicitur curioſitas: quantum autem ad locutionem, dicitur verboſitas: quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando ſcilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis: quantum autem ad diuerſa loca, di[illegible]ur inſtabilitas: vel poteſt accipi inſtabil[illegible]as ſecundum mutabilitatem propoſiti.

ar. 2. huius q.

loc. cit. in arg.

QVAESTIO XXXVI.

De inuidia, in quatuor articulo diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de inuidia.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid ſit inuidia.

¶ Secundo, vtrum ſit peccatum?

¶ Tertio, vtrum ſit peccatum mortale?

¶ Quarto, vtrum ſit vitium capitale? & de filiabus eius.

Art. I. *Vtrum inuidia ſit triſtitia?*

213 inf. ar. 1. Et mal. quol. 10. art. 1. ad 6. & ar. 2. ad 1. Et 11. a. 3. & 4. eo. Et Iob. 5. princ. † cap. 34 paulo à princ. * cap. 10. to. 6. † 1. 2. q. 36. * c. 10. parum à pr. to. 6. * 1. 2. q. 32. ar. 3. † c. 10. inter med. & fi. to. 6.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod inuidia non ſit triſtitia. Obiectum enim triſtitiæ eſt malum. Sed obiectum inuidiæ eſt bonum. Dicit enim Gregor. in 5. Moral. † de inuido loquens, Tabeſcentem mentem ſua pœna faciet, quem felicitas torquet aliena. Ergo inuidia non eſt triſtitia.

¶ 2. Præterea, Similitudo non eſt cauſa triſtitiæ, ſed magis delectationis. Sed ſimilitudo eſt cauſa inuidiæ. Dicit enim Philoſoph. * in 2. Rhet. Inuidebunt tales, quibus ſunt aliqui ſimiles aut ſecundum genus, aut ſecundum cognitionem, aut ſecundum ſtaturam, aut ſecundum habitum, aut ſecundum opinionem. Ergo inuidia non eſt triſtitia.

¶ 3. Præterea, Triſtitia ex aliquo defectu cauſatur. Vnde illi qui ſunt in magno defectu, ſunt ad triſtitiam proni: vt ſupra dictum eſt †, cum de paſsionibus ageretur. Sed illi, quibus modicum deficit, & qui ſunt amatores honoris, & qui reputantur ſapientes, ſunt inuidi: vt patet per Philoſophum in 2. Rhet. * Ergo inuidia non eſt triſtitia.

¶ 4. Præterea, Triſtitia delectationi opponitur. Oppoſitorum autem non eſt eadem cauſa. Ergo cum memoria bonorum humanorum ſit cauſa delectationis, vt ſupra dictum eſt *, non erit cauſa triſtitiæ. Eſt autem cauſa inuidiæ. Dicit enim Philoſophus in 2. Rhetor. † quod his aliqui inuident, qui habent aut poſſederunt, quæ ipſis conueniebant, aut quæ ipſi quandoque poſsidebant. Ergo inuidia non eſt triſtitia.

SED contra eſt, quod Damaſc. in 2. libro ponit inuidiam ſpeciem triſtitiæ, & dicit quod inuidia eſt triſtitia de alienis bonis.

RESPONDEO dicendum, quod obiectum triſtitiæ eſt malum proprium. Contingit autem id quod eſt alienum bonum, apprehendi vt malum proprium: & ſecundum hoc de bono alieno poteſt eſſe triſtitia. Sed hoc contingit dupliciter. Vno modo, quando quis triſtatur de bono alicuius, in quantum imminet ſibi ex hoc periculum alicuius nocumenti. Sicut cum homo

homo triſtatur de exaltatione inimici ſui, timens ne eum lædat. Et talis triſtitia non eſt inuidia, ſed magis timoris effectus, vt Philoſophus dicit in 2 Rhet.* Alio modo, bonum alterius æſtimatur vt malum proprium, in quantum eſt diminutiuum propriæ gloriæ, vel excellentiæ. Et hoc modo de bono alterius triſtatur inuidia. Et ideo præcipue de illis bonis homines inuident, in quibus eſt gloria, & in quibus homines amant honorari, & in opinione eſſe, vt Philoſophus dicit in ſecundo Rhet*.

c.9. paulo à prin. tom.6.

c.10. parum à pr. tom.6.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod eſt bonum vni, apprehendi vt malum alteri. Et ſecundum hoc triſtitia aliqua poteſt eſſe de bono, vt dictum eſt*.

in corp. ar. & 1. 2. q. 39.

Ad ſecundum dicendum, quod quia inuidia eſt de gloria alterius, in quantum diminuit gloriam, quam quis appetit: conſequens eſt vt ad illos tantum inuidia habeatur, quibus homo vult ſe æquare, vel præferre in gloria. Hoc autem non eſt reſpectu multum à ſe diſtantium. Nullus enim niſi inſanus, ſtudet ſe æquare, vel præferre in gloria his qui ſunt multo eo maiores: puta plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multum excedit. Et ideo his qui multum diſtant vel loco, vel tempore, vel ſtatu, homo non inuidet; ſed his qui ſunt propinqui, quibus ſe nititur æquare vel præferre. Nam cum illi excedunt in gloria, accidit hoc contra noſtram voluntatem: & inde cauſatur triſtitia. Similitudo autem delectationem cauſat, in quantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quod nullus conatur ad ea, in quibus eſt multum deficiens. Et ideo cum aliquis in hoc eum excedat, non inuidet. Sed ſi modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere poſſit. Et ſic ad hoc conatur. Vnde ſi fruſtraretur eius conatus propter exceſſum gloriæ alterius, triſtatur. Et inde eſt, quod amatores honoris ſunt magis inuidi. Et ſimiliter etiam puſillanimes ſunt inuidi: quia omnia reputant magna: & quicquid boni alicui accidat, reputant ſe in magno ſuperatos eſſe. Vnde & Io. 5. dicitur, Paruulum occidit inuidia. Et Greg. dicit in 5.* Moral. quod inuidere non poſſumus, niſi eis, quos nobis in aliquo meliores putamus.

cap. 31. à med. illius.

Ad quartum dicendum, quod memoria præteritorum bonorum, in quantum fuerunt habita, delectationem cauſat. Sed in quantum ſunt amiſſa, cauſant triſtitiam: & in quantum ab aliis habentur, cauſant inuidiam, quia hoc maxime videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philoſophus in 2. Rhetor.* quod

cap. 10 à med. to. 6.

quod ſenes inuident iunioribus: & illi qui multum expenderunt ad aliquid conſequendum, inuident his qui paruis expenſis illud ſunt conſecuti. Dolent enim de amiſsione ſuorum bonorum, & de hoc quod alij conſecuti ſunt bona.

214 inf. q. 158 ar. 1. or. & ma. q. 10. ar. 1. Et 1. ſ. 36 in prin.

Art. 2. *Utrum inuidia ſit peccatum?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inuidia non ſit peccatum. Dicit enim Hieron.* ad Læham de inſtructione filiæ, Habeat ſocias, cum quibus diſcat, quibus inuideat, quarum laudibus mordeatur. Sed nullus eſt ſolicitandus ad peccandum. Ergo inuidia non eſt peccatum.

* ante med. ep. 10. 1.

¶ 2. Præterea, Inuidia eſt triſtitia de alienis bonis, vt Damaſc. † dicit. Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Prouerb. 29. Cum impij ſumpſerint principatum, gemet populus. Ergo inuidia non eſt ſemper peccatum.

† c. 14. in fin.

¶ 3. Præterea, Inuidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam eſt bonus, ſecundum illud Pſal. 68. Zelus domus tuæ comedit me. Ergo inuidia non ſemper eſt peccatum.

¶ 4. Præterea, Pœna diuiditur contra culpam. Sed inuidia eſt quædam pœna. Dicit enim. Greg. 5.* Moral. Cum deuictum cor liuoris putredo corruperit, ipſa quoque exteriora indicant quam grauiter animum veſania inſtiget, Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigeſcunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus ſtridor. Ergo inuidia non eſt peccatum.

* c. 34. circa prin.

SED contra eſt, quod dicitur ad Galat. 5. Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, inuicem prouocantes, inuicem inuidentes.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, inuidia eſt triſtitia quædam de alienis bonis. Sed hæc triſtitia poteſt contingere quatuor modis. Vno quidem modo, cum aliquis dolet de bono alicuius, in quantum ex eo timetur nocumentum vel ſibi ipſi, vel etiam aliis bonis: & talis triſtitia non eſt inuidia, vt dictum eſt *, & poteſt eſſe ſine peccato. Vnde Gregor. † 22. Moralium ait, Euenire plerumque ſolet, vt non amiſſa charitate, & inimici nos ruina lætificet, & rurſum eius gloria ſine inuidiæ culpa contriſtet; cum & ruente eo, quoſdam bene erigi credimus; & proficiente illo, pleroſque iniuſte opprimi formidamus. Alio modo poteſt aliquis triſtari de bono alterius, non ex eo quod ipſe habet bonum, ſed ex eo quod nobis deeſt bonum illud, quod ipſe habet. Et hoc proprie eſt zelus, vt Philoſophus dicit * in 2. Rhetor.

* art. præc.

* art. præc.

† c. 11. in princ.

* c. 11. circa prin. co. 6.

Rhetor. Et ſi iſte zelus ſit circa bona honeſta, laudabilis eſt: ſecundum illud 1. ad Corint. 14. Æmulamini ſpiritualia. Si autem ſit de bonis temporabilis poteſt eſſe cum peccato, & ſine peccato. Tertio modo aliquis triſtatur de bono alterius, in quantum ille, cui accidit bonum, eſt eo indignus. Quæ quidem triſtitia non poteſt oriri ex bonis honeſtis, ex quibus aliquis iuſtus efficitur: ſed ſicut Philoſophus dicit in 2. Rhet. * eſt de diuitiis; & de talibus, quæ poſſunt prouenire dignis & indignis. Et hæc triſtitia ſecundum ipſum vocatur nemeſis, & pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia conſiderabat ipſa bona temporalia ſecundum ſe, provt poſſunt magna videri non reſpicientibus ad æterna. Sed ſecundum doctrinam fidei, temporalia bona, quæ indignis proueniunt, ex iuſta Dei ordinatione diſponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem: & huiuſmodi bona quaſi nihil ſunt in comparatione ad bona futura, quæ ſeruantur bonis. Et ideo huiuſmodi triſtitia prohibetur in Scriptura ſacra, ſecundum illud Pſal. 36. Noli æmulari in malignantibus, neque zelaueris facientes iniquitatem, & alibi, Pſal. 72. Pene effuſi ſunt greſſus mei, quia zelaui ſuper iniquos, pacem peccatorum videns. Quarto modo aliquis triſtatur de bonis alicuius, in quantum alter excedit ipſum in bonis. Et hoc proprie eſt inuidia. Et iſtud ſemper eſt prauum, vt etiam Philoſophus dicit in 2. Rhetor. * Quia dolet de eo: de quo eſt gaudendum, ſcilicet de bono proximi.

[Margin: c. 9. to. 6.]

[Margin: c. 21. parum a pe. to. 6.]

Ad primum ergo dicendum, quod ibi ſumitur inuidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de triſtitia alienorum bonorum, ſecundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod inuidia differt à zelo, ſicut dictum eſt *. Vnde zelus aliquis poteſt eſſe bonus. Sed inuidia ſemper eſt mala.

[Margin: in cor. ar.]

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicuius adiuncti pœnale eſſe, vt ſupra dictum eſt *, cum de peccatis ageretur.

[Margin: 1 2. q. 87 ar. 2.]

Art. 3. *Vtrum inuidia ſit peccatum mortale?*

[Margin: 215]

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod inuidia non ſit peccatum mortale. Inuidia enim cum ſit triſtitia, eſt paſsio appetitus ſenſitiui. Sed in ſenſualitate non eſt peccatum mortale, ſed ſolum in ratione, vt patet per Auguſt. 12. de Trint. * Ergo inuidia non eſt peccatum mortale.

[Margin: Ma. q. 10 ar. 2. et q. 11. ar. 3. co.]

[Margin: c. 12. to. 3]

¶ 2. Præterea, In infantibus non poteſt eſſe peccatum mortale. Sed in eis poteſt eſſe inuidia: dicit enim Auguſt. * in primo Confeſsion. Vidi ego, & expertus ſum zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aſpectu collactaneum ſuum. Ergo inuidia non eſt peccatum mortale.

c.7. paru ante me. tom.1.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed inuidia non contrariatur alicui virtuti, ſed nemeſi, quæ eſt quædam paſsio: vt patet per Philoſophum * in ſecundo Rhet. Ergo inuidia non eſt peccatum mortale.

c.9. circa [illegible] t.6.

SED contra eſt, quod dicitur Iob. 5. Paruulum occidit inuidia. Nihil autem occidit ſpiritualiter niſi peccatum mortale. Ergo inuidia eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod inuidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale. Genus enim peccati ex obiecto conſideratur. Inuidia autem ſecundum rationem ſui obiecti contrariatur charitati, per quam eſt vita animæ ſpiritualis: ſecundum illud 1. Ioan. 3. Nos ſcimus, quoniam tranſlati ſumus de morte ad vitam: quoniam diligimus fratres. Vtriuſque autem obiectum & charitatis & inuidiæ eſt bonum proximi, ſed ſecundum contrarium motum. Nam charitas gaudet de bono proximi; inuidia autem de eodem triſtatur, vt ex ſupra dictis patet *. Vnde manifeſtum eſt quod inuidia ex ſuo genere eſt peccatum mortale. Sed, ſicut ſupra dictum eſt *, in quolibet genere peccati mortalis inueniuntur aliqui imperfecti motus, in ſenſualitate exiſtentes, qui ſunt peccata venialia. Sicut in genere adulterij, primus motus concupiſcentiæ; & in genere homicidij, primus motus iræ: ita etiam in genere inuidiæ inueniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui ſunt peccata venialia.

ar.1.

q.35.a.3. & 1.2.q. 72.ar.5. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod motus inuidiæ, ſecundum quod eſt paſsio ſenſualitatis, eſt quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium eſt ratio. Vnde talis inuidia non eſt peccatum mortale. Et ſimilis eſt ratio de inuidia paruulorum, in quibus non eſt vſus rationis.

¶ Vnde patet reſponſio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod inuidia ſecundum Philoſophum * in ſecundo Rhetor. opponitur & nemeſi & miſericordiæ: ſed ſecundum diuerſa. Nam miſericordiæ opponitur directe ſecundum contrarietatem principalis obiecti. Inuidus enim triſtatur de bono proximi, miſericors autem triſtatur de malo proximi. Vnde inuidi non ſunt miſericordes, ſicut ibidem dicitur, nec è conuerſo. Ex parte vero eius, de

c.9. to. 6.

Digitized by Google

de cuius bono triſtatur inuidus : opponitur inuidia nemeſi. Nemeſicus enim triſtatur de bono indigne agentium, ſecundum illud Pſal. 72. Zelaui ſuper iniquos, pacem peccatorum videns. Inuidus autem triſtatur de bono eorum, qui ſunt digni. Vnde patet quod prima contrarietas eſt magis directa, quam ſecunda. Miſericordia autem quædam virtus eſt, & charitatis proprius effectus. Vnde inuidia miſericordiæ opponitur & charitati.

Art. 4. *Vtrum inuidia ſit vitium capitale?* 216

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inuidia non ſit vitium capitale. Vitia enim capitalia diſtinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed inuidia eſt filia inanis gloriæ. Dicit enim Philoſophus * in 2. Rhet. quod amatores honoris & gloriæ magis inuident. Ergo inuidia non eſt vitium capitale. *ſup. q. 34. art. 6. & mal. q. 8. ar. 1. cor. & ad 5. & q. 10. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Vitia capitalia videntur eſſe leuiora quam alia quæ ex eis oriuntur. Dicit enim Greg. 31. * Moral. † Prima vitia deceptæ menti, quaſi ſub quadam ratione ſe ingerunt. Sed quæ ſequuntur, dum mentem ad omnem inſaniam protrahunt, quaſi beſtiali clamore mentem confundunt. Sed inuidia videtur eſſe grauiſsimum peccatum. Dicit enim Greg. 5. Moral. * Quamuis per omne vitium, quod perpetratur, humano cordi antiqui hoſtis virus infundatur : in hac tamen nequitia tota ſua viſcera ſerpens concutit, & imprimendæ malitiæ peſtem vomit. Ergo inuidia non eſt vitium capitale. ** c. 10 nõ longe à prin. to. 6 † c. 32. in prin. * c. 34. in princ.*

¶ 3. Præterea, Videtur quod inconuenienter eius filiæ aſsignentur à Gregor. 31. Moral.* vbi dicit, quod de inuidia oritur odium, ſuſurratio, detractio, exultatio in aduerſis proximi, & afflictio in proſperis. Exultatio enim in aduerſis proximi, & afflictio in proſperis, idem videtur eſſe quod inuidia, vt ex præmiſsis patet. * Non ergo iſta debent poni vt filiæ inuidiæ. ** cap. 31. à med. * in artic. præced. huius q.*

SED contra eſt auctoritas Greg. 31. Moral.† qui ponit inuidiam vitium capitale, & ei prædictas filias aſsignat. *† cap. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut acedia eſt triſtitia de bono ſpirituali diuino, ita inuidia eſt triſtitia de bono proximi. Dictum eſt * autem ſupra, acediam eſſe vitium capitale, ea ratione, quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda, vel vt fugiat triſtitiam, vel vt triſtitiæ ſatisfaciat. Vnde eadem ratione inuidia ponitur vitium capitale. ** q. præced. art. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Gregor. * dicit in 31. Moral. Capitalia vitia tanta ſibi cognatione ** cap. 31.*

Digitized by Google

tione coniunguntur, vt non niſi vnum de altero proferatur. Prima namque ſuperbiæ ſoboles inanis eſt gloria, quæ dum oppreſſam mentem corrumpit, mox inuidiam gignit: quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipiſci valeat, tabeſcit. Non eſt ergo contra rationem vitij capitalis, quod ipſum ex alio oriatur, ſed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex ſe multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc, quod inuidia manifeſte ex inani gloria naſcitur, non ponitur vitium capitale, neque ab Iſidoro in libro * de Summo bono, neque à Caſsiano in libro de Inſtitutis cœnobiorum.

lib. 2. de sũmo bono. Caſs. lib. 5. c. 1. & in ſeq. lib.

Ad ſecundum dicendum, quod ex verbis illis non habetur, quod inuidia ſit maximum peccatorum: ſed quod quando diabolus inuidiam ſuggerit, ad hoc hominem inducit, quod ipſe principaliter in corde habet. Quia ſicut ibi inducitur conſequenter, Inuidia diaboli, mors introiuit in orbem terrarum. Eſt tamen quædam inuidia quæ inter grauiſsima peccata computatur, ſcilicet inuidentia fraternæ gratiæ: ſecundum quod aliquis dolet de ipſo augmento gratiæ Dei, non ſolum de bono proximi. Vnde ponitur peccatum in Spiritum ſanctum: quia per hanc inuidentiam homo quodammodo inuidet Spiritui ſancto, qui in ſuis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quod numerus filiarum inuidiæ ſic poteſt ſumi. Quia in conatu inuidiæ eſt aliquid tamquam principium, & aliquid tamquam medium, & aliquid tamquam terminus. Principium quidem eſt, vt aliquis diminuat gloriam alterius: vel in occulto, & ſic eſt ſuſurratio: vel manifeſte, & ſic eſt detractio. Medium autem eſt, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut poteſt, & ſic eſt exultatio in aduerſis: aut non poteſt, & ſic eſt afflictio in proſperis. Terminus autem eſt in ipſo odio: quia ſicut bonum delectans cauſat amorem, ita triſtitia cauſat odium, vt ſupra dictum eſt. * Afflictio autem in proſperis proximi, vno modo eſt ipſa inuidia: in quantum ſcilicet aliquis triſtatur de proſperis alicuius, ſecundum quod habent gloriam quamdam. Alio vero modo eſt filia inuidiæ, ſecundum quod proſpera proximi eueniunt contra conatum inuidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in aduerſis non eſt directe idem quod inuidia, ſed ex ea ſequitur. Nam ex triſtitia de bono proximi, quæ eſt inuidia, ſequitur exultatio de malo eiuſdem.

q. 34. a. 6.

QVÆ

QVAESTIO XXXVII.

De diſcordia, quæ paci opponitur, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccatis, qu[…] opponuntur paci. Et primo, de diſcordia, q[…] eſt in corde. Secundo, de contentione, […] eſt in ore. Tertio, de his quæ pertinent ad […], ſcilicet de ſchiſmate, rixa, & bello. 217. i f. q. 42. ar. 2. ad 2.

CIRCA primum quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum diſcordia ſit peccatum?

¶ Secundo, vtrum ſit filia inanis gloriæ?

Art. 1. *Vtrum diſcordia ſit peccatum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod diſcordia non ſit peccatum. Diſcordare enim ab aliquo, eſt recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur eſſe peccatum: quia voluntas proximi non eſt regula voluntatis noſtræ, ſed ſola voluntas diuina. Ergo diſcordia non eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Quicumque inducit aliquem ad peccandum, & ipſe peccat. Sed inducere inter aliquos diſcordiam, non videtur eſſe peccatum. Dicitur enim Act. 23. quod ſciens Paulus, quia vna pars eſſet Sadducæorum, & altera Phariſæorum, exclamauit in concilio: Viri fratres, ego Phariſæus ſum, & filius Phariſæorum: de ſpe, & de reſurrectione mortuorum ego iudicor. Et cum hoc dixiſſet, facta eſt diſſenſio inter Phariſæos & Sadducæos. Ergo diſcordia non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Peccatum, præcipue mortale, in ſanctis viris non inuenitur. Sed etiam in ſanctis viris inuenitur diſcordia. Dicitur enim Act. 15. Facta eſt diſſenſio inter Paulum & Barnabam: ita vt diſcederent abinuicem. Ergo diſcordia non eſt peccatum, & maxime mortale.

SED contra eſt, quod ad Galat. 5. diſſenſiones, id eſt, diſcordiæ ponuntur inter opera carnis: de quibus ſubditur, Qui talia agunt, regnum Dei non conſequentur. Nihil autem excludit à regno Dei, niſi peccatum mortale. Ergo diſcordia eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod diſcordia concordiæ opponitur. Concordia autem, vt ſupra dictum eſt *, ex charitate cauſatur: in quantum ſcilicet charitas multorum corda conjungit in aliquid vnum, quod eſt principaliter quidem bonum diuinum, ſecundario autem bonum proximi. Diſcordia igitur ea ratione eſt peccatum, in quantum huiuſmodi concordiæ contrariatur. Sed ſciendum, quod hæc con- q. 29. ar. 1. & 3

Q-6 cordia

cordia per diſcordiam tollitur dupliciter. Vno quidem modo per ſe: alio vero modo per accidens. Per ſe quidem in humanis actibus & motibus dicitur eſſe id quod eſt ſecundum intentionem: vnde per ſe diſcordat aliquis à proximo, quando ſcienter & ex intentione diſſentit à bono diuino, & à proximi bono, in quo debet conſentire. Et hoc eſt peccatum mortale ex ſuo genere, propter contrarietatem ad charitatem: licet primi motus huius diſcordiæ, propter imperfectionem actus ſint peccata venalia. Per accidens autem in humanis actibus conſideratur ex hoc, quod aliquid eſt præter intentionem. Vnde cum intentio aliquorum eſt ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei vel vtilitatem proximi (ſed vnus æſtimat hoc eſſe bonum, alius autem habet contrariam opinionem,) diſcordia tunc eſt per accidens contra bonum diuinum, vel proximi. Et talis diſcordia non eſt peccatum, nec repugnat charitati: niſi huiuſmodi diſcordia ſit vel cum errore circa ea quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, vel pertinacia indebite adhibeatur.
q. 29. a. 3. Cum etiam ſupra dictum eſt *, quod concordia, quæ eſt charitatis effectus, eſt vnio voluntatem, non vnio opinionum. Ex quo patet, quod diſcordia quandoque eſt ex peccato vnius tantum: puta cum vnus vult bonum, cui alius ſcienter reſiſtit. Quandoque autem eſt cum peccato vtriuſque: puta cum vterque diſſentit à bono alterius, & vterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas vnius hominis ſecundum ſe conſiderata, non eſt regula voluntatis alterius: ſed in quantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, quæ fit per conſequens regula regulata ſecundum propriam regulam: Et ideo diſcordare à tali voluntate eſt peccatum: quia per hoc diſcordatur à regula diuina.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut voluntas hominis adhærens Deo eſt quædam regula recta, à qua peccatum eſt diſcordare: ita etiam voluntas hominis Deo contraria, eſt quædam peruerſa regula, à qua bonum eſt diſcordare. Facere ergo diſcordiam, per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, eſt graue peccatum. Vnde dicitur Prouerb. 6. Sex ſunt quæ odit Dominus, & ſeptimum deteſtatur anima eius. Et hoc ſeptimum ponit eum, qui ſeminat inter fratres diſcordias. Sed cauſare diſcordiam, per quam tollitur mala concordia, ſcilicet in mala voluntate; eſt laudabile. Et hoc modo laudabile fuit, quod Paulus poſuit diſſenſionem inter eos qui erant concordes in malo. Nam & Dominus de ſe dicit

Matth.

Matth. 10. Non veni pacem mittere, ſed gladium.

Ad tertium dicendum, quod diſcordia, quæ fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens, & non per ſe: vterque enim intendebat bonum. Sed vni videbatur hoc eſſe bonum, alij aliud: quod ad defectum humanum pertinebat. Non enim erat talis controuerſia in his quæ ſunt de neceſsitate ſalutis: quamuis hoc ipſum fuerit ex diuina prouidentia ordinatum propter vtilitatem inde conſequentem.

118

Art. 2. *Vtrum diſcordia ſit filia inanis gloriæ?* *inf q. 132 art. 5. & mal. q. 9. ar. 3.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod diſcordia non ſit filia inanis gloriæ. Ira enim eſt aliud vitium ab inani gloria. Sed diſcordia videtur eſſe filia iræ, ſecundum illud Prou. 15. Vir iracundus prouocat rixas. Ergo non eſt filia inanis gloriæ.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit ſuper Ioan. exponens illud quod habetur Ioan. 7. Nondum erat Spiritus datus: Liuor ſeparat, charitas iungit. Sed diſcordia nihil eſt aliud quam quædam ſeparatio voluntatum. Ergo diſcordia procedit ex liuore, id eſt inuidia magis, quam ex inani gloria. *tract. 32. inter me. & ſi. t. 9.*

¶ 3. Præterea, Illud ex quo multa mala oriunrur videtur eſſe vitium capitale. Sed diſcordia eſt huiuſmodi: quia ſuper illud Matth. 12. Omne regnum contra ſe diuiſum deſolabitur: dicit Hieronym.* Quo modo concordia paruæ res creſcunt, ſic diſcordia maximæ dilabuntur. Ergo ipſa diſcordia debet poni vitium capitale magis, quam filia inanis gloriæ. *Sup. illud Si Satanas Satanam eiicit. t. 9.*

SED contra eſt auctoritas Greg.* 31. Moralium ** c. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod diſcordia importat quamdam diſgregationem voluntatum, in quantum ſcilicet voluntas vnius ſtat in vno, & voluntas alterius ſtat in altero. Quod autem voluntas alicuius in proprio ſiſtat, prouenit ex hoc, quod aliquis ea quæ ſunt ſua, præfert his quæ ſunt aliorum. Quod cum inordinate fit, pertinet ad ſuperbiam & inanem gloriam. Et ideo diſcordia, per quam vnuſquiſque ſequitur quod ſuum eſt, & recedit ab eo quod eſt alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod rixa non eſt idem quod diſcordia. Nam rixa conſiſtit in exteriori opere: vnde conuenienter cauſatur ab ira, quæ mouet animum ad nocendum proximo. Sed diſcordia conſiſtit in disiunctione motuum voluntatis, quam facit ſuperbia vel inanis gloria, ratione iam dicta*. *in corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod in diſcordia conſideratur quid, vt terminus à quo, hoc eſt, receſſus à voluntate alterius: & quantum ad hoc cauſatur ex

inuidia. Conſideratur etiam quid, vt terminus ad quem, hoc eſt, acceſſus ad id quod eſt ſibi proprium: & quantum ad hoc cauſatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem, eſt potior termino à quo, (finis enim eſt potior principio) potius ponitur diſcordia filia inanis gloriæ, quam inuidiæ, licet ex vtraque oriri poſsit ſecundum diuerſas rationes, vt dictum eſt *.

In iſta ſolutione.

Ad tertium dicendum, quod ideo concordia paruæ res creſcunt, & per diſcordiam maximæ dilabuntur: quia virtus quanto magis eſt vnita, tanto eſt fortior, & per ſeparationem diminuitur, vt dicitur in libro * de cauſis. Vnde patet, quod hoc pertinet ad proprium effectum diſcordiæ, quæ eſt diuiſio voluntatum: non autem pertinet ad originem diuerſorum vitiorum à diſcordia: per quod habeat rationem vitij capitalis.

Propoſit. 17. inter opera Ariſt. tom. 3.

QVAESTIO XXXVIII.

De contentione, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de contentione. ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum contentio ſit peccatũ mortale?

¶ Secundo, vtrum ſit filia inanis gloriæ?

219. Art. 1. *Vtrum contentio ſit peccatum mortale?*

1. Timot. 6. lec. 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod contentio non ſit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris ſpiritualibus non inuenitur: in quibus tamen inuenitur contentio, ſecundum illud Luc. 22. Facta eſt contentio inter diſcipulos Ieſu, quis eorum eſſet major. Ergo contentio non eſt peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Nulli bene diſpoſito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apoſt. ad Philip. 1. Quidam ex contentione Chriſtum annuntiant. Et poſtea ſubdit. Et in hoc gaudeo, ſed & gaudebo. Ergo contentio non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Contingit quod aliqui vel in iudicio, vel in diſputatione contendunt, non aliquo animo malignandi, ſed potius intendentes ad bonum: ſicut illi, qui contra hæreticos diſputando contendunt. Vnde ſuper illud 1. Reg. 4. Accidit quadam die, &c. dicit gloſſ. Catholici contra hæreticos contentiones non commouent, niſi prius ad certamen prouocentur. Ergo contentio non eſt peccatum mortale.

¶ 4. Præterea, Iob videtur cum Deo contendiſſe: ſecundum illud Iob 39. Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquieſcit? Et tamen Iob non peccauit

cauit mortaliter : quia Dominus de eo dicit, Non eſtis locuti rectum coram me, ſicut ſeruus meus Iob, vt habetur Iob vlt. Ergo contentio non ſemper eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod contrariatur præcepto Apoſtoli, qui dicit 2. ad Timot. 2. Noli verbis contendere: & Gal 5. contentio numeratur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non poſsidebunt : vt ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei, & quod contrariatur præcepto, eſt peccatum mortale. Ergo contentio eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod contendere eſt contra aliquem tendere. Vnde ſicut diſcordia contrarietatem quamdam importat in voluntate, ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicuius per contraria ſe diffundit, vocatur contentio : quæ ponitur vnus color rethoricus à Tullio, qui dicit *, Contentio eſt, cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto, habet aſſentatio (id eſt, adulatio) iucunda principia, eadem exitus amariſsimos affert. Contrarietas autem locutionis poteſt attendi dupliciter. Vno modo, quantum ad intentionem contendentis. Alio modo, quantum ad modum. In intentione quidem conſiderandum eſt, vtrum aliquis contrarietur veritati, quod eſt vituperabile : vel falſitati, quod eſt laudabile. In modo autem conſiderandum eſt, vtrum talis modus contrariandi conueniat & perſonis & negotiis: quia hoc eſt laudabile. Vnde & Tullius dicit in 2. Rhet. quod contentio eſt oratio acris ad confirmandum & confutandum accommodata. Vel excedat conuenientiam perſonarum & negotiorum : & ſic contentio eſt vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio, ſecundum quod importat impugnationem veritatis & inordinatum modum, ſic eſt peccatum mortale. Et hoc modo diffinit Ambroſ. * contentionem dicens, Contentio eſt impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. Si autem contentio dicatur impugnatio falſitatis cum debito modo acrimoniæ : ſic contentio eſt laudabilis. Si autem accipiatur contentio, ſecundum quod importat impugnationem falſitatis cum inordinato modo : ſic poteſt eſſe peccatum veniale, niſi forte tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex hoc generetur ſcandalum aliorum. Vnde & Apoſt. cum dixiſſet 2. ad Timoth. 2. Noli verbis contendere : ſubdit, Ad nihil enim vtile eſt, niſi ad ſubuerſionem audientium.

li. 4. rhet. non parum ante med. lib. tom. 6.

id habet gloſſ. ord. ad Ro. 1. ſup. illud Homicidiis, contentione, &c.

Ad primum ergo dicendum, quod in diſcipulis

Chriſti

Chriſti non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem: quia vnuſquiſque defendebat quod ſibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio: quia contendebant de quo non erat contendendum, ſcilicet de primatu honoris. Nondum enim erant ſpirituales, ſicut gloſſ. * ibidem dicit. Vnde & Dominus conſequenter eos compeſcuit.

gloſſ. ord. ibid.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui ex contentione Chriſtum prædicabant, reprehenſibiles erant: quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, ſed eam prædicarent; impugnabant tamen veritatem, quantum ad hoc quod putabant ſe ſuſcitare preſſuram Apoſtolo veritatem fidei prædicanti. Vnde Apoſtolus non gaudebat de eorum contentione, ſed de fructu qui ex hoc proueniebat, ſcilicet quod Chriſtus annuntiabatur: quia ex malis etiam occaſionaliter ſubſequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum completam rationem contentionis, prout eſt peccatum mortale, ille in iudicio contendit, qui impugnat veritatem iuſtitiæ: & in diſputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et ſecundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos, ſed potius è conuerſo. Si autem accipiatur contentio in iudicio, vel diſputatione ſecundum imperfectam rationem, ſcilicet ſecundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis: ſic non ſemper eſt peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod contentio ibi ſumitur communiter pro diſputatione. Dixerat enim Iob 13. cap. Ad Omnipotentem loquar, & diſputare cum Deo cupio. Non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere: neque circa hanc inquiſitionem aliqua inordinatione vel animi, vel vocis vti.

220 **Art. 2.** *Vtrum contentio ſit filia inanis gloriæ?*

inf. quaſ 33 1.4.5. 9.9.ar. cor. & ad 4.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod contentio non ſit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum. Vnde dicitur 1. ad Cor. 3. Cum ſit inter vos zelus & contentio, nonne carnales eſtis, & ſecundum hominem ambulatis? Zelus autem ad inuidiam pertinet. Ergo contentio ex inuidia magis oritur.

¶ 2. Præterea, Contentio cum clamore quodam eſt. Sed clamor ex ira oritur: vt patet per * Greg. 31. Moral. Ergo etiam contentio oritur ex ira.

¶ 3. Præterea, Inter alia, ſcientia videtur eſſe materia

materia ſuperbiæ & inanis gloriæ, ſecundum illud 1. ad Cor. 8. Scientia inflat. Sed contentio plerumque prouenit ex defectu ſcientiæ, per quam præcipue veritas cognoſcitur, non impugnatur. Ergo contentio non eſt filia inanis gloriæ.

SED contra eſt auctoritas * Greg. 31. Moral. *cap. 31.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, diſcordia eſt filia inanis gloriæ, eo quod diſcordantium vterque in ſenſu proprio ſtat, & vnus alteri non acquieſcit. Proprium autem ſuperbiæ eſt & inanis gloriæ, propriam excellentiam quærere. Sicut autem diſcordantes aliqui ſunt ex hoc, quod ſtant corde in propriis; ita contendentes ſunt aliqui ex hoc, quod vnuſquiſque verbo id quod ſibi videtur, defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, ſicut & diſcordia. *q. præced. art. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod contentio ſicut & diſcordia, habet affinitatem cum inuidia, quantum ad receſſum eius, à quo aliquis diſcordat, vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo ſiſtit ille qui contendit, habet conuenientiam cum ſuperbia & inani gloria: in quantum ſcilicet in proprio ſenſu ſtatur, vt ſupra dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod clamor aſſumitur in contentione, de qua loquimur, ad finem impugnandæ veritatis. Vnde non eſt principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem deriuetur, ex quo deriuatur clamor.

Ad tertium dicendum, quod ſuperbia & inanis gloria occaſionem ſumunt præcipue à bonis, etiam ſibi contrariis, puta cum de humilitate aliquis ſuperbit. Eſt enim huiuſmodi deriuatio non per ſe, ſed per accidens: ſecundum quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex ſuperbia vel inani gloria per ſe & directe oriuntur, cauſari ex contrariis eorum, ex quibus occaſionaliter ſuperbia oritur.

QVAESTIO XXXIX.

De ſchiſmate, in quatuor articulos diuiſa

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis paci, pertinentibus ad opus, quæ ſunt ſchiſma, rixa, ſeditio, & bellum.

Primo ergo circa ſchiſma quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ſchiſma ſit ſpeciale peccatum?
¶ Secundo, vtrum ſit grauius infidelitate?
¶ Tertio, de poteſtate ſchiſmaticorum.
¶ Quarto, de pœna eorum.

Art.

221 Art. I. *Vtrum ſchiſma ſit peccatum ſpeciale?*

4. d. 13. q. 2. ar. 1. ad 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſchiſma non ſit peccatum ſpeciale. Schiſma enim, vt Pelagius papa * dicit, ſciſſuram ſonat. Sed omne peccatum ſciſſuram quamdam facit, ſecundum illud Iſa. 59. Peccata veſtra diuiſerunt inter vos & Deum veſtrum. Ergo ſchiſma non eſt ſpeciale peccatum.

** habetur 24. q. 1. c. Schiſm. in princ.*

¶ 2. Præterea, Illi videntur eſſe ſchiſmatici, qui Eccleſiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Eccleſiæ: quia peccatum ſecundum Ambr. * eſt cœleſtium inobedientia mandatorum. Ergo omne peccatum eſt ſchiſma.

li. de Paradiſo, c. 8. parum ante me. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Hæreſis etiam diuidit hominem ab vnitate fidei. Si ergo ſchiſmatis nomen diuiſionem importat, videtur quod non differat à peccato infidelitatis, quaſi ſpeciale peccatum.

lib. 20. c. 3. in pr. tom. 6. Et con. Creſ. gram.

SED contra eſt, quod Auguſt. * contra Fauſtum, diſtinguit inter ſchiſma & hæreſim, dicens quod ſchiſma eſt eadem opinantem, atque eodem ritu colentem, quo cæteri, ſolo congregationis delectari diſſidio. Hæreſis vero diuerſa opinatur ab his quæ catholica credit Ecleſia. Ergo ſchiſma non eſt generale peccatum.

lib. 8. c. 3. à med.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Iſidor. * dicit in lib. Etymol. Nomen ſchiſmatis à ſciſſura animorum vocatum eſt. Sciſsio autem vnitati opponitur. Vnde peccatum ſchiſmatis dicitur, quod directe, & per ſe opponitur vnitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod eſt per accidens, non conſtituit ſpeciem; ita etiam nec in rebus moralibus, in quibus id quod eſt intentum, eſt per ſe: quod autem ſequitur præter intentionem, eſt quaſi per accidens. Et ideo peccatum ſchiſmatis proprie eſt ſpeciale peccatum ex eo, quod intendit ſe ab vnitate ſeparare, quam charitas facit: quæ non ſolum alteram perſonam alteri vnit ſpirituali dilectionis vinculo, ſed etiam totam Eccleſiam in vnitate ſpiritus. Et ideo proprie ſchiſmatici dicuntur, qui propria ſponte & intentione ſe ab vnitate Eccleſiæ ſeparant, quæ eſt vnitas principalis. Nam vnitas particularis aliquorum adinuicem ordinatur ad vnitatem Eccleſiæ: ſicut compoſitio ſingulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis vnitatem. Eccleſiæ autem vnitas in duobus attēditur, ſcilicet in connexione membrorum Eccleſiæ adinuicem, ſeu communicatione; & iterum in ordine omnium membrorum Eccleſiæ ad vnum caput: ſecundum illud ad Coloſſ. 2. Inflatus ſenſu carnis ſuæ, & non tenens caput, ex quo totum corpus per

nexus

nexus & coniunctiones ſubminiſtratum & conſtru-ctum: creſcit in augmentum Dei. Hoc autem caput eſt ipſe Chriſtus, cuius vicem in Eccleſia gerit ſummus pontifex. Et ideo ſchiſmatici dicuntur qui ſubeſſe renuunt ſummo pontifici, & qui membris Eccleſiæ ei ſubiectis communicare recuſant.

Ad primum ergo dicendum, quod diuiſio hominis à Deo per peccatum, non eſt intenta à peccante, ſed præter intentionem eius accidit ex inordinata conuerſione ipſius ad commutabile bonum. Et ideo non eſt ſchiſma per ſe loquendo.

Ad ſecundum dicendum, quod non obedire præceptis cum rebellione quadam, conſtituit ſchiſmatis rationem. Dico autem cum rebellione, cum & pertinaciter præcepta Eccleſiæ contemnit, & iudicium eius ſubire recuſat. Hoc autem non facit quilibet peccator: vnde non omne peccatum eſt ſchiſma.

Ad tertium dicendum, quod hæreſis & ſchiſma diſtinguuntur ſecundum ea, quibus vtrumque per ſe & directè opponitur. Nam hæreſis per ſe opponitur fidei: ſchiſma autem per ſe opponitur vnitati eccleſiaſticæ charitatis. Et ideo ſicut fides & charitas ſunt diuerſæ virtutes, quamuis quicumque caret fide, careat charitate: ita etiam ſchiſma & hæreſis ſunt diuerſa vitia, quamuis quicumque eſt hæreticus, ſit etiam ſchiſmaticus: ſed non conuertitur. Et hoc eſt quod Hieron. dicit in epiſtola * ad Galat. Inter ſchiſma & hæreſim hoc intereſſe arbitror, quod hæreſis peruerſum dogma habet: ſchiſma ab Eccleſia ſeparat. Et tamen ſicut amiſsio charitatis eſt via ad amittendam fidem, ſecundum illud 1. ad Timoth. 1. A quibus quidam aberrantes, ſcilicet à charitate, & aliis huiuſmodi, conuerſi ſunt in vaniloquium: ita etiam ſchiſma eſt via ad hæreſim. Vnde Hieron.* ib. ſubdit, quod ſchiſma à principio aliqua in parte poteſt intelligi diuerſum ab hæreſi. Cæterum, nullum ſchiſma eſt, quod non ſibi aliquam hæreſim confingat, vt rectè ab Eccleſia receſsiſſe videatur.

ſup. illud ad Tit. 3. Hæreticum hominem, tom. 9.

** ad Tit. 3 ſup. illud Hæreticũ hominem tom. 9.*

222

4. a. 13. q. 2. ar. 2. au 4. Et mal. q. 2. ar. 10. ad 4.

Art. 2. *Vtrum ſchiſma ſit grauius peccatum infidelitate?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſchiſma grauius peccatum ſit, quam infidelitas. Maius enim peccatum grauiori pœna punitur: ſecundum illud Deut. 25. Pro menſura peccati erit & plagarum modus. Sed peccatum ſchiſmatis grauius inuenitur punitum, quam etiam peccatum infidelitatis, ſiue idololatriæ. Legitur enim Exod. 32. quod propter idololatriam ſunt aliqui humana manu, gladio inter-

Optatus Mileuit. lib. 1. de ſchiſmate Donatiſtarum.

interfecti. De peccato autem ſchiſmatis legitur Numeri 16. Si nouam rem fecerit Dominus, vt aperiens terra os ſuum deglutiat eos, & omnia quæ ad illos pertinent, deſcenderintque viuentes ad infernum: ſcietis quod blaſphemauerunt Dominum Deum. Decem etiam tribus, quæ vitio ſchiſmatis à regno Dauid receſſerunt, ſunt grauiſsime punitæ; vt habetur 4. Reg. 17. Ergo peccatum ſchiſmatis, eſt grauius peccato infidelitatis.

¶ 2. Præterea, Bonum multitudinis eſt maius & diuinius, quam bonum vnius, vt patet per Philoſophum * in 1. Ethic. Sed ſchiſma eſt contra bonum multitudinis, id eſt contra eccleſiaſticam vnitatem. Infidelitas autem eſt contra bonum particulare vnius, quod eſt fides vnius hominis ſingularis. Ergo videtur, quod ſchiſma ſit grauius peccatum, quam infidelitas.

c. 2. ad fi. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Maiori malo maius bonum opponitur, vt patet per Philoſophum in 8 Ethicor, * Sed ſchiſma opponitur charitati, quæ eſt maior virtus, quam fides, cui opponitur infidelitas vt ex præmiſsis patet †. Ergo ſchiſma eſt grauius peccatum, quam infidelitas.

c. 10. circa princ. tom. 5. *† q. 10. a. 2. & q. 23. ar. 6.*

SED contra, Quod ſe habet ex additione ad alterum, potius eſt vel in bono, vel in malo. Sed hæreſis ſe habet per additionem ad ſchiſma: addit enim peruerſum dogma, vt patet ex auctoritate Hier. * ſupra inducta. Ergo ſchiſma eſt minus peccatum, quam infidelitas.

art. prac. ad 3. argum.

RESPONDEO dicendum, quod grauitas peccati dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo, ſecundum ſuam ſpeciem. Alio modo, ſecundum circumſtantias. Et quia circumſtantiæ particulares ſunt infinitæ, ita & infinitis modis variari poſſunt, cum quæritur in communi de duobus peccatis quod ſit grauius, intelligenda eſt quæſtio de grauitate, quæ attenditur ſecundum genus peccati. Genus autem ſeu ſpecies peccati attenditur ex obiecto, ſicut ex ſupra dictis patet. † Et ideo illud peccatum, quod maiori bono contrariatur, ex ſuo genere eſt grauius: ſicut peccatum in Deum, quam peccatum in proximum. Manifeſtum eſt autem, quod infidelitas eſt peccatum contra ipſum Deum, ſecundum quod in ſe eſt veritas prima, cui fides innititur. Schiſma autem eſt contra eccleſiaſticam vnitatem, quæ eſt quoddam bonum participatum, & minus quam ſit ipſe Deus. Vnde manifeſtum eſt, quod peccatum infidelitatis ex ſuo genere eſt grauius quam peccatum ſchiſmatis; licet poſsit contingere,

† 1. 2. q. 72 ar. 1. & q. 73. ar. 12 & 4.

quod

quod aliquis ſchiſmaticus grauius peccet, quam quidam infidelis, vel propter maiorem contemptum, vel propter maius periculum quod inducit, vel propter aliquid huiuſmodi.

Ad primum, ergo dicendum, quod populo illi manifeſtum erat iam per legem ſuſceptam, quod erat vnus Deus, & quod non erant alij dij colendi: & hoc erat apud eos per multiplicia ſigna confirmatum. Et ideo non oportebat, quod peccantes contra hanc fidem per idololatriam, punirentur inuſitata aliqua ſola pœna; ſed ſolum communi. Sed non erat ſic notum apud eos, quaſi Moyſes deberet eſſe ſemper eorum princeps. Et ideo rebellantes eius principatui, oportebat miraculoſa & inconſueta pœna puniri. Vel poteſt dici, quod peccatum ſchiſmatis quandoque grauius eſt punitum in populo illo, qui erat ad ſeditiones & ſchiſmata promptus. Dicitur enim Eſdræ 1. cap. 4. Ciuitas illa à diebus antiquis aduerſum reges rebellat, & ſeditiones & prælia concitantur in ea. Pœna autem maior quandoque infligitur pro peccato magis conſueto, vt ſupra habitum eſt *. Nam pœnæ ſunt medicinæ quædam ad arcendum homines à peccato. Vnde vbi eſt maior pronitas ad peccandum, debet ſeuerior pœna adhiberi. Decem autem tribus non ſolum fuerunt punitæ pro peccato ſchiſmatis: ſed etiam pro peccato idololatriæ, vt ibidem dicitur.

* 1. 2. *q.* 105. *ar.* 2.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut bonum multitudinis eſt maius quam bonum vnius, qui eſt de multitudine: ita eſt minus quam bonum extrinſecum, ad quod multitudo ordinatur: ſicut bonum ordinis exercitus eſt minus quam bonum ducis. Et ſimiliter bonum eccleſiaſticæ vnitatis, cui opponitur ſchiſma, eſt minus quam bonum veritatis diuinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quod charitas habet duo obiecta: vnum principale, ſcilicet bonitatem diuinam: & aliud ſecundarium, ſcilicet bonum proximi. Schiſma autem & alia peccata, quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati, quantum ad ſecundarium bonum, quod eſt minus quam obiectum fidei, quod eſt ipſe Deus. Et ideo iſta peccata ſunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale obiectum, non eſt minus. Tamen inter peccata, quæ ſunt in proximum, peccatum ſchiſmatis videtur eſſe maximum, quia eſt contra ſpirituale bonum multitudinis.

Digitized by Google

233 Art. 3. *Vtrum ſchiſmatici habeant aliquam poteſtatem?*

3. q. 64. a. 9. ad 2. & 3. & 4. di. 25. q. 1. ar. 2. & quol. 12. a. 6. * Ex li. 2. c. 3. to. 7. † li. 6. de bap. cōtra Dona. c. 5 circ. prin. tom. 7. et ad Bonif. epiſt. 50. Habetur 9. q. 1. c. Ordinationes, in princ. to. 7.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſchiſmatici habeant aliquam poteſtatem. Dicit enim Auguſtin. in lib. contra Donatiſtas, * Sicut redeuntes ad Eccleſiam, qui priuſquam recederent, baptizati ſunt, non rebaptizantur: ita redeuntes, qui priuſquam recederent, ordinati ſunt, non vtique rurſus ordinantur. Sed ordo eſt poteſtas quædam. Ergo ſchiſmatici habent aliquam poteſtatem, quia retinent ordinem.

¶ 2. Præterea, † Aug. dicit in lib. de Vnico baptiſmo, Poteſt ſacramentum tradere ſeparatus, ſicut poteſt habere ſeparatus. Sed poteſtas tradendi ſacramentum eſt maxima poteſtas. Ergo ſchiſmatici, qui ſunt ab Eccleſia ſeparati, habent poteſtatem ſpiritualem.

¶ 3. Præterea, Vrbanus Papa dicit, quod ab Epiſcopis * quondam catholice ordinatis, ſed in ſchiſmate à Romana Eccleſia ſeparatis: qui conſecrati ſunt, eos cum ad Eccleſiæ vnitatem redierint ſeruatis propriis ordinibus, miſericorditer ſuſcipi iubemus: ſi eos vita & ſcientia commendat. Sed hoc non eſſet, niſi ſpiritualis poteſtas apud ſchiſmaticos remaneret. Ergo ſchiſmatici habent ſpiritualem poteſtatem.

li. 2. ep. 4. ad Ant. & lib. 4. ep. epiſ 2. inter me. & fin. † Refertur 7. q. 1. c. Nouatia. in fi.

SED contra eſt, quod Cyprian. * dicit in quadam epiſtola, & habetur 7. q. 1. c. Nouatianus. † Qui, nec vnitatem (inquit) Spiritus, nec conuentionis pacem obſeruat, & ſe ab Eccleſiæ vinculo & à ſacerdotum collegio ſeparat, nec Epiſcopi poteſtatem habere poteſt, nec honorem.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt ſpiritualis poteſtas. Vna quidem ſacramentalis, alia iuriſdictionalis. Sacramentalis quidem poteſtas eſt, quæ per aliquam conſecrationem confertur. Omnes autem conſecrationes Eccleſiæ ſunt immobiles, manente re, quæ conſecratur: ſicut etiam patet in rebus inanimatis. Nam altare ſemel conſecratum, non conſecratur iterum, niſi fuerit diſsipatum. Et ideo talis poteſtas ſecundum ſuam eſſentiam remanet in homine, qui per conſecrationem eam eſt adeptus, quandiu viuit, ſiue in ſchiſma, ſiue in hæreſim labatur. Quod patet ex hoc, quod rediens ad Eccleſiam non iterum conſecratur. Sed quia poteſtas inferior non debet exire in actum, niſi ſecundum quod mouetur poteſtate à ſuperiori, vt etiam in rebus naturalibus patet: inde eſt quod tales vſum poteſtatis amittunt,

mittunt, ita ſcilicet, quod non liceat eis ſua poteſtate vti. Si tamen vſi fuerint, eorum poteſtas effectum habet in ſacramentalibus: quia in his homo non operatur, niſi ſicut inſtrumentum Dei. Vnde effectus ſacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis ſacramentum. Poteſtas autem iuriſdictionalis eſt, quæ ex ſimplici iniunctione hominis confertur Et talis poteſtas non immobiliter adhæret. Vnde in ſchiſmaticis & hæreticis nō manet. Vnde non poſſunt nec abſoluere, nec excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid huiuſmodi, Quod ſi fecerint, nihil eſt actum. Cum ergo dicitur, tales non habere poteſtatem ſpiritualem, intelligendum eſt vel de poteſtate ſecunda: vel ſi referatur ad primam poteſtatem, non eſt referendum ad ipſam eſſentiam poteſtatis, ſed ad legitimum vſum eius.

¶ Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Art. 4. *Vtrum ſit conueniens pœna ſchiſmaticorum, vt excommunicentur?* 224

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod pœna ſchiſmaticorum non ſit conueniens, vt excommunicentur. Excommunicatio enim maximè ſeparat hominem à communione ſacramentorum. Sed Aug. * dicit in lib. contra Donatiſtas, quod baptiſma poteſt recipi à ſchiſmatico. Ergo videtur, quod excommunicatio non eſt conueniens pœna ſchiſmatis. *lib. 6. c. 5. tom. 7.*

¶ 2. Præterea, Ad fideles Chriſti pertinet, vt eos qui ſunt diſperſi, reducant. Vnde contra quoſdam dicitur Ezech. 34. Quod abiectum eſt, non reduxiſtis: quod perierat, non quæſiſtis. Sed ſchiſmatici conuenientius reducuntur per aliquos, qui eis communicent. Ergo videtur quod non ſint excommunicandi.

¶ 3. Præterea, Pro eodem peccato non infligitur duplex pœna: ſecundum illud Naum primo, Non iudicabit Deus bis in idipſum. Sed pro peccato ſchiſmatis aliqui pœna temporali puniuntur: vt * habetur 23. q. 5. vbi dicitur, Diuinæ & mundanæ leges ſtatuerunt, vt ab Eccleſiæ vnitate diuiſi, & eius pacem perturbantes, à ſecularibus poteſtatibus comprimantur. Non ergo ſunt puniendi per excommunicationem. *23. q. 5. c. quaſi nos, circa fin.*

SED contra eſt, quod Num. 16. dicitur, Recedite à tabernaculis hominum impiorum, qui ſcilicet ſchiſma fecerunt: & nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne inuoluamini in peccatis eorum.

RESPONDEO dicendum, quod per quæ peccat quis, per ea debet puniri, vt dicitur Sap. 11. Schiſma

Art. 1. huius q. Schiſmaticus autem, vt ex dictis patet*, in duobus peccat. In vno quidem, quia ſeparat ſe à communione membrorum Eccleſiæ: & quantum ad hoc conueniens pœna ſchiſmaticorum eſt, vt excommunicentur. In alio vero, quia ſubdi recuſant capiti Eccleſiæ, & ideo quia coërceri nolunt per ſpiritualem poteſtatem Eccleſiæ, iuſtū eſt vt poteſtate temporali coërceantur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptiſmum à ſchiſmaticis recipere non licet, niſi in articulo neceſſitatis: quia melius eſt de hac vita cum ſigno Chriſti exire, à quocumque detur, etiamſi ſit Iudæus vel Paganus, quam ſine hoc ſigno, quod per baptiſmum confertur.

Ad ſecundum dicendum, quod per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quam aliquis ſalubribus monitis diuiſos reducit ad Eccleſiæ vnitatem: cum etiam ipſa ſeparatio quodammodo eos reducat, dum de ſua ſeparatione confuſi quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quod pœnæ præſentis vitæ ſunt medicinales. Et ideo quando vna pœna non ſufficit ad coërcendum hominem, ſuperadditur altera: ſicut & medici diuerſas medicinas corporales apponunt, quando vna non eſt efficax. Et ita Eccleſia quando aliqui per excommunicationem non ſufficienter reprimuntur, adhibet coërctionem brachij ſecularis: ſed ſi vna pœna ſit ſufficiens, non debet alia adhiberi.

QVAESTIO XL.

De bello, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de bello.
ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrum aliquod bellum ſit licitum?
¶ Secundo, vtrum clericis ſit licitum bellare?
¶ Tertio, vtrum liceat bellantibus vti inſidiis?
¶ Quarto, vtrum liceat in diebus feſtiuis bellare?

225 Art. 1. *Vtrum bellare ſit ſemper peccatum?*

Inf. q. 41. ar. 1. ad 3 & q. 42. a. 2. ad 1. & q. 66. a. 8. ad 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod bellare ſemper ſit peccatum. Pœna enim non infligitur niſi pro peccato. Sed bellantibus à Domino inducitur pœna; ſecundum illud Matth. 26. Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit. Ergo omne bellum eſt illicitum.

¶ 2. Præterea, Quicquid contrariatur diuino præcepto, eſt peccatum. Sed bellare contrariatur diuino præcepto. Dicitur enim Matth. 5. Ego autem dico vobis,

vobis,non reſiſtere malo ; & Rom.12.dicitur,Non vos defendentes chariſsimi, ſed date locum iræ. Ergo bellare ſemper eſt peccatum.

¶ 3. Præterea,Nihil contrariatur actui virtutis, niſi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum ſemper eſt peccatum.

¶ 4.Præterea,Omne exercitium ad rem licitam licitum eſt:ſicut patet in exercitiis ſcientiarum .Sed exercitia bellorum,quæ fiunt in torneamentis,prohibentur ab Eccleſia : quia morientes in huiuſmodi tyrociniis, Eccleſiaſtica ſepultura priuantur. Ergo bellum videtur eſſe ſimpliciter peccatum.

SED contra eſt,quod Aug.dicit in ſerm.* de puero Centurionis , Si Chriſtiana diſciplina omnino bella culparet , hoc potius conſilium ſalutis petentibus in Euangelio daretur , vt abiicerent arma , ſeque militiæ omnino ſubtraherent. Dictum eſt autem eis,Neminem concutiatis : eſtote contenti ſtipendiis veſtris : quibus proprium ſtipendium ſufficere præcepit , militare non prohibuit.

Habetur epiſt.5.ad Marcellinum aliquantulum à med. t.2.

RESPONDEO dicendum , quod ad hoc, quod aliquod bellum ſit iuſtum , tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis , cuius mandato bellum eſt gerendum. Non enim pertinet ad perſonam priuatam bellum mouere : quia poteſt ius ſuum in iudicio ſuperioris proſequi. Similiter etiam conuocare multitudinem , quod in bellis oportet fieri , non pertinet ad priuatam perſonam. Cum autem cura reipublicæ commiſſa ſit principibus , ad eos pertinet rempublicam ciuitatis , vel regni , ſeu prouinciæ ſibi ſubditæ tueri. Et ſicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores , dum malefactores puniunt , ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. 13. Non ſine cauſa gladium portat ; miniſter enim Dei eſt vindex in iram ei , qui male agit : ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hoſtibus. Vnde & principibus dicitur in Pſal.81. Eripite pauperem , & egenum de manu peccatoris liberate. Vnde Auguſt. dicit * contra Fauſtum, Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poſcit , vt ſuſcipiendi belli auctoritas atque conſilium penes principes ſit. Secundo requiritur cauſa iuſta, vt ſcilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Vnde Auguſt. dicit * in lib.83. quæſt. Iuſta bella ſolent diffiniri, quæ vlciſcuntur iniurias, ſi gens vel ciuitas plectenda eſt : quæ vel vindicare neglexerit , quod à ſuis improbe factum eſt : vel reddere quod per iniuriam ablatum eſt. Tertio

lib.22.c.75.in pr. tom.6.

li.83.q. ſuper ſoſue q.10. in med. tom.4.

Digitized by Google

tio requiritur vt ſit intentio bellantium recta, qua ſcilicet intenditur, vel vt bonum promoueatur, vel vt malum vitetur. Vnde Aug. in lib. * de Verbis Domini, Apud veros Dei cultores etiam illa bella peccata non ſunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, ſed pacis ſtudio geruntur, vt mali coerceantur, & boni ſubleuentur. Poteſt autem contingere, vt ſi ſit legitima auctoritas indicentis bellum,& cauſa iuſta: nihilominus propter prauam intentionem bellum reddatur illicitum Dicit enim Aug.in lib.* contra Fauſtum, Nocendi cupiditas, vlciſcendi crudelitas, implacatus & implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, & ſi quæ ſunt ſimilia: hæc ſunt quæ in bellis iure culpantur.

Habetur 23.q.1.c. Apud.

lib.22.c. 74 parũ apr.1.6.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Aug. † dicit, Ille accipit gladium, qui nulla ſuperiori aut legitima poteſtate, aut iubente vel concedente, in ſanguinem alicuius armatur. Qui vero ex auctoritate Principis, vel iudicis, ſi ſit perſona priuata, vel ex zelo iuſtitiæ quaſi ex auctoritate Dei,ſi ſit perſona publica, gladio vtitur: non ipſe accipit gladium,ſed ab alio ſibi commiſſo vtitur: vnde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam,qui cum peccato gladio vtuntur,ſemper gladio occiduntur: ſed ipſi ſuo gladio ſemper pereunt, quia pro peccato gladij æternaliter puniuntur, niſi pœniteant.

† Habetur li.22. cõt. Fauſ. c.70. non procul à fi. tom.6.

Ad ſecundum dicendum, quod huiuſmodi præcepta,ſicut Aug.* dicit in lib.de Serm.Domini in monte, ſemper ſunt ſeruanda in præparatione animi: vt ſcilicet ſemper homo ſit paratus non reſiſtere, vel ſe non defendere, ſi opus fuerit. Sed quandoque eſt aliter agendum, propter commune bonum, vel etiam illorum,cum quibus pugnatur. Vnde Aug.† dicit in Epiſt. ad Marcellinum, Agenda ſunt multa, etiam cum inuitis, benigna quadam aſperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur,vtiliter vincitur. Quoniam nihil eſt infelicius felicitate * peccantium,qua pœnalis nutritur impunitas,& mala voluntas,velut hoſtis interior roboratur.

li.1.c.34. 35.& 36 c.4.et ep. 5. ad Marcellinum à med.t.2.

† ep 5.à med.illius t.2.

al facilitate.

Ad tertium dicendum, quod etiam illi, qui iuſte bella gerunt, pacem intendunt: & ita paci non contrariantur niſi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, vt dicitur Matth.10. vnde Aug. * dicit ad Bonifacium,Non quæritur pax, vt bellum exerceatur: ſed bellum geritur, vt pax acquiratur. Eſto ergo bellando pacificus, vt eos quos expugnas, ad pacis vtilitatem,vincendo perducas.

** Poſt.me. illius & eſt epi. 1. inter 21. quæ ſunt in fi. t 2.*

Ad quartum dicendum, quod exercitia hominum ad

ad res bellicas ſpectantia, non ſunt vniuerſaliter prohibita:ſed inordinata exercitia & periculoſa,ex quibus occiſiones & deprædationes proueniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella ſine huiuſmodi periculis erant. Et ideo vocabantur meditationes armorum,vel bella ſine ſanguine:vt per Hieronym.patet in quadam epiſtola.

Art. 2. *Vtrum clericis & episcopis ſit licitum pugnare?* 226

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod clericis & epiſcopis liceat pugnare. Bella enim in tantum ſunt licita & iuſta, vt dictum * eſt, in quantum tuentur pauperes & totam rempublicam ab hoſtium iniuriis. Sed hoc maxime videtur ad prælatos pertinere. Dicit enim Gregor. * in quadam homil. Lupus ſuper oues venit, cum quilibet iniuſtus & raptor fideles quoſque atque humiles opprimit. Sed is qui paſtor videbatur eſſe, & non erat,relinquit oues & fugit: quia dum ſibi ab eo periculum metuit,reſiſtere eius iniuſtitiæ non præſumit. Ergo prælatis & clericis licitum eſt pugnare.

art.præc.

Hom.14. in Euang. int. med. & princ.

¶ 2.Præterea, 23.* q.8.Leo Papa ſcribit, Cum ſæpe aduerſa à Saracenorum partibus prouenerunt nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtiueque venturos eſſe dicebant: pro quo noſtrum congregari præcipimus populum, maritimumque ad littus deſcendere decreuimus. Ergo epiſcopis licet ad bella procedere.

23.q.8.c. igitur cũ ſæpe in epi ad Ludou. Aug.

¶ 3. Præterea, Eiuſdem rationis eſſe videtur,quod homo aliquid faciat, & quod facienti conſentiat: ſecundum illud Rom. 1. Non ſolum digni ſunt morte qui faciunt:ſed & qui conſentiunt facientibus.Maxime autem conſentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem eſt epiſcopis & clericis inducere alios ad bellandum. Dicitur enim 23.* quæſt.8. quod hortatu & precibus Adriani Romanæ vrbis epiſcopi, Carolus bellum contra Longobardos ſuſcepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

23.q.8.c. Hortatu.

¶ 4. Præterea, Illud quod eſt ſecundum ſe honeſtum & meritorium, non eſt illicitum prælatis, & clericis. Sed bellare eſt quandoque & honeſtum & meritorium. Dicitur enim * 23 quæſt. 8. quod ſi aliquis pro veritate fidei & ſaluatione patriæ ac defenſione Chriſtianorum mortuus fuerit, à Deo cæleſte præmium conſequetur. Ergo licitum eſt epiſcopis & clericis bellare.

23.q.8.c. omni timore.

SED contra eſt, quod Petro in perſona epiſcoporum & clericorum dicitur Matth. 26. Conuerte

Digitized by Google

gladium tuum in vaginam. Non ergo licet eis pugnare.

RESPONDEO dicendum, quod ad bonum ſocietatis humanæ plura ſunt neceſſaria. Diuerſa autem à diuerſis melius & expeditius aguntur, quam ab vno, vt patet * per Philoſophum in ſua Politica. Et quædam negotia ſunt adeo ſibi repugnantia, vt conuenienter ſimul exerceri non poſsint: & ideo illis qui maioribus deputantur, prohibentur minora. Sicut ſecundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maxime repugnant illis officiis, quibus epiſcopi & clerici deputantur, propter duo. Primo quidem, generali ratione: quia bellica exercitia maximas inquietudines habent. Vnde multum impediunt animum à contemplatione diuinorum & laude Dei & oratione pro populo, quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo ſicut negotiationes propter hoc, quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis: ita & bellica exercitia, ſecundum illud 2. ad Tim. 2. Nemo militans Deo implicat ſe ſecularibus negotiis. Secundo propter ſpecialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris miniſterium, in quo ſub ſacramento repræſentatur paſsio Chriſti: ſecundum illud 1. ad Corint. 11. Quotieſcunque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Et ideo non competit eis occidere, vel effundere ſanguinem, ſed magis eſſe paratos ad propriam ſanguinis effuſionem pro Chriſto, vt imitentur opere quod gerunt miniſterio. Et propter hoc eſt inſtitutum, vt effundentes ſanguinem, etiam ſine peccato, ſint irregulares. Nulli autem qui eſt deputatus ad aliquod officium licet id, per quod ſuo officio incongruus redditur. Vnde clericis omnino non licet bella gerere, quæ ordinantur ad ſanguinis effuſionem.

li. 1. c. 1. parum à medio.

Ad primum ergo dicendum quod prælati debent reſiſtere non ſolum lupis, qui ſpiritualiter interficiunt gregem: ſed etiam raptoribus & tyrannis, qui corporaliter vexant. Non autem materialibus armis in propria perſona vtendo, ſed ſpiritualibus: ſecundum illud Apoſtol. 2. ad Cor. 10. Arma militiæ noſtræ non carnalia ſunt, ſed potentia Deo: quæ quidem ſunt ſalubres admonitiones, deuotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis ſententia.

Ad ſecundum dicendum, quod prælati & clerici ex auctoritate ſuperioris poſſunt intereſſe bellis, non quidē vt ipſi propria manu pugnent, ſed vt iuſte pugnan-

tibus

Digitized by Google

tibus ſpiritualiter ſubueniant ſuis exhortationibus & abſolutionibus, & aliis huiuſmodi ſpiritualibus ſubuentionibus: ſicut & in veteri lege mandabatur Ioſue 6. quod ſacerdotes ſacris buccinis in bellis clangerent. Et ad hoc primo fuit conceſſum, quod epiſcopi vel clerici ad bella procederent. Quod autem aliqui propria manu pugnent, abuſionis eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, omnis potentia, vel ars, vel virtus, ad quam pertinet finis, habet diſponere de his, quæ ſunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli, ſunt referenda ſicut ad finem, ad bonum ſpirituale diuinum, cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet diſponere & inducere alios ad bellandum bella iuſta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum ſit, ſed quia tale exercitium eorum perſonæ non congruit.

q. 23. a. 4.

Ad quartum dicendum, quod licet exercere bella iuſta ſit meritorium: tamen illicitum redditur clericis propter hoc, quod ſunt ad opera magis meritoria deputati: ſicut matrimonialis actus poteſt eſſe meritorius, & tamen virginitatem vouentibus damnabilis redditur propter obligationem eorum ad maius bonum.

Art. 3. *Vtrum ſit licitum in bellis vti inſidiis?* 227

Inf. q. 71. a. 3. ad 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſit licitum in bellis vti inſidiis. Dicitur enim Deuteronom. decimoſexto, Iuſte, quod iuſtum eſt, exequeris. Sed inſidiæ cum ſint fraudes quædam, videntur ad iniuſtitiam pertinere. Ergo non eſt vtendum inſidiis, etiam in bellis iuſtis.

¶ 2. Præterea, Inſidiæ & fraudes fidelitati videntur opponi, ſicut & mendacia. Sed quia ad omnes fidem debemus ſeruare, nulli homini eſt mentiendum, vt patet per Auguſt. * in lib. contra mendacium. Cum ergo fides hoſti ſeruanda ſit (vt Auguſt. † dicit ad Bonifacium) videtur quod non ſit contra hoſtes inſidiis vtendum.

** tom. 4.*
† in ep. ad Bonif. à med. & eſt 1. inter. 21. epiſ. quæ habetur tom. 2.

¶ 3. Præterea, Matth. 7. dicitur, Quæ vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis: & hoc eſt obſeruandum ad omnes proximos. Inimici autem ſunt proximi. Cum ergo nullus ſibi velit inſidias vel fraudes parari, videtur quod nullus ex inſidiis debeat gerere bella.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in lib. 83. quæſt. Cum iuſtum bellum ſuſcipitur, vt apertè pugnet aliquis, an ex inſidiis, nihil ad iuſtitiam intereſt. Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandauit Ioſue

In l q. ſuper ioſue circ. med. q. 10. a. 4.

ſue, vt inſidias poneret habitatoribus ciuitatis Hai: vt habetur Ioſue 8.

RESPONDEO dicendum, quod inſidiæ ordinantur ad fallendum hoſtes. Dupliciter autem aliquis poteſt falli ex facto, vel dicto alterius. Vno modo ex eo, quod ei dicitur falſum, vel non ſeruatur promiſſum: & iſtud ſemper eſt illicitum. Et hoc modo nullus debet hoſtes fallere. Sunt enim quædam iura bellorum & fœdera, etiam inter ipſos hoſtes ſeruanda: vt Ambroſ. dicit * in lib. de officiis. Alio modo aliquis poteſt falli ex dicto vel facto noſtro, quia ei propoſitum aut intellectum non aperimus. Hoc autem ſemper facere non tenemur: quia etiam in doctrina ſacra multa ſunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant: ſecundum illud Matth. 7. Nolite ſanctum dare canibus. Vnde multo magis ea, quæ ad impugnandum inimicos paramus, ſunt eis occultanda. Vnde inter cætera documenta rei militaris hoc præcipue ponitur de occultandis conſiliis, ne ad hoſtes perueniant: vt patet in lib. Strategematum Francorum. Et talis occultatio pertinet ad rationem inſidiarum, quibus licitum eſt vti in bellis iuſtis. Nec proprie huiuſmodi inſidiæ vocantur fraudes, nec iuſtitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Eſſet enim inordinata voluntas, ſi aliquis vellet nihil ſibi ab aliis occultari.

* l. 1. c. 29. & l. 3. c. 10. to. 1.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

218 Art. 4. *Vtrum liceat diebus feſtis bellare?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod in diebus feſtis non liceat bellare. Feſta enim ſunt ordinata ad vacandum diuinis: vnde intelliguntur per obſeruationem ſabbati, quæ præcipitur Exod. 20. Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo eſt in diebus feſtis pugnandum.

¶ 2. Præterea, Iſai. 58. reprehenduntur quidam, quod in diebus ieiunij repetunt debita, & committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus feſtis illicitum eſt bellare.

¶ 3. Præterea, Nihil eſt inordinate agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die feſto, hoc videtur eſſe ſecundum ſe inordinatum. Ergo pro nulla neceſsitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die feſto bellare.

SED contra eſt, quod primi Machab. 2. dicitur, Cogitauerunt laudabiliter Iudæi dicentes, Omnis homo quicunque venerit ad nos in bello in die ſabbatorum, pugnemus aduerſus eum.

RESPON

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod obſeruatio feſtorum non impedit ea, quæ ordinantur ad hominis ſalutem etiam corporalem. Vnde Dominus arguit Iudæos, dicens Ioan. 7. Mihi indignamini, quia totum hominem ſaluum feci in ſabbato? Et inde eſt, quod Medici licite poſſunt medicari homines in die feſto. Multo autem magis eſt conſeruanda ſalus reipublicæ, per quam impediuntur occiſiones plurimorum, & innumera mala & temporalia & ſpiritualia, quam ſalus corporalis vnius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium, licitum eſt iuſta bella exercere in diebus feſtis: ſi tamen hoc neceſsitas expoſcat. Hoc enim eſſet tentare Deum, ſi quis imminente tali neceſsitate vellet à bello abſtinere. Sed neceſsitate ceſſante non eſt licitum bellare in diebus feſtis propter rationes inductas. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QVAESTIO XLI.

De Rixa, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de rixa.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum rixa ſit peccatum?

¶ Secundo, vtrum ſit filia iræ?

Art. I. *Vtrum rixa ſit ſemper peccatum?* 229

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod rixa non ſemper ſit peccatum. Rixa enim videtur eſſe contentio quædam. Dicit enim Iſidor. * in lib. Etymologiarum, quod rixoſus eſt à rictu canino dictus. Semper enim ad contradicendum paratus eſt, & iurgio delectatur, & prouocat contendentem. Sed contentio non ſemper eſt peccatum. Ergo neque rixa.

Inf. q. 42. art. [illegible] cor.

l. 10. c. 17. & incip. Relig. in fin.

¶ 2. Præterea, Geneſ. 26. dicitur, quod ſerui Iſaac foderunt alium puteum, & pro illo quoque rixati ſunt. Sed non eſt credendum, quod familia Iſaac rixaretur publice, eo non contradicente, ſi hoc eſſet peccatum. Ergo rixa non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Rixa videtur eſſe quoddam particulare bellum. Sed bellum non ſemper eſt peccatum. Ergo rixa non ſemper eſt peccatum.

SED contra eſt, quod ad Galat. 5. rixæ ponuntur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non conſequentur. Ergo rixæ, non ſolum ſunt peccata, ſed etiam ſunt peccata mortalia.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionem in factis. Vnde ſuper illud Galat. 5. Rixæ, dicit * gloſſa, quod rixæ ſunt quando ex ira inuicem ſe percutiunt.

** gl. interlinearis id habet.]*

Et ideo rixa videtur eſſe quoddam priuatum bellum, quod inter priuatas perſonas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, ſed magis ex inordinata voluntate: & ideo rixa ſemper importat peccatum. Et in eo quidem, qui alterum inuadit iniuſtè, eſt peccatum mortale. Inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali, non eſt abſque mortali peccato. In eo autem qui ſe defendit, poteſt eſſe ſine peccato, & quandoque cum peccato veniali, & quandoque cum peccato mortali, ſecundum diuerſum motum animi eius, & diuerſum modum ſe defendendi. Nam ſi ſolo animo repellendi iniuriam illatam, & cum debita moderatione ſe defendat, non eſt peccatum, nec propriè poteſt dici rixa ex parte eius. Si vero cum animo vindictæ vel odij, vel cum exceſſu debitæ moderationis ſe defendat, ſemper eſt peccatum. Sed veniale quidem, quando aliquis leuis motus odij, vel vindictæ ſe immiſcet, vel cum non multum excedit moderatam defenſionem. Mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem inſurgit ad eum occidendum, vel eum grauiter lædendum.

Ad primum ergo dicendum, quod rixam non ſimpliciter nominat contentionem. Sed tria in præmiſsis *loc. cit. in arg. 1.* verbis * Iſidori ponuntur, quæ inordinationem rixæ declarant. Primo quidem, quod promptitudinem animi habet ad contendendum: quod ſignificat cum dicit, Semper ad contradicendum paratus: ſcilicet ſiue alius bene ſiue male dicat, aut faciat. Secundo, quia in ipſa contradictione delectatur: vnde ſequitur, Et in iurgio delectatur. Tertio, quia ipſe alios prouocat ad contradictiones: vnde ſequitur, Et prouocat contendentem.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi non intelligitur, quod ſerui Iſaac ſint rixati, ſed quod incolæ terræ rixati ſunt contra eos. Vnde illi peccauerunt, non autem ſerui Iſaac, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc, quod iuſtum ſit bellum, requiritur quod fiat auctoritate publicæ *q. pr. ar. 1.* poteſtatis, ſicut ſupra * dictum eſt. Rixa autem fit ex priuato affectu iræ vel odij. Si enim miniſtri principis aut iudicis publica poteſtate aliquos inuadant, qui ſe defendant: non dicuntur ipſi rixari, ſed illi qui publicæ poteſtati reſiſtunt. Et ſic illi qui inuadunt,
230 non rixantur, neque peccant, ſed illi qui ſe inordinate defendunt.

inf. q. 158. a. 7. o. & 3. q. 7. c. 2. ad 1.

Art. 2. *Vtrum rixa ſit filia iræ?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod rixa non ſit filia iræ. Dicitur enim Iac. 4. Vnde bella & lites

& lites in vobis? nonne ex concupiſcentiis, quæ militant in membris veſtris? Sed ira non pertinet ad concupiſcibilem. Ergo rixa non eſt filia iræ, ſed magis concupiſcentiæ.

¶ 2. Præterea, Prouerb. 28. dicitur, Qui ſe iactat & dilatat, iurgia concitat. Sed idem videtur eſſe rixa, quod iurgium. Ergo videtur quod rixa ſit filia ſuperbiæ, vel inanis gloriæ, ad quam pertinet ſe iactare & dilatare.

¶ 3. Præterea, Prou. 18. dicitur, Labia ſtulti immiſcent ſe rixis. Sed ſtultitia differt ab ira; non enim opponitur manſuetudini, ſed magis ſapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non eſt filia iræ.

¶ 4. Præterea, Prou. 10. dicitur, Odium ſuſcitat rixas. Sed odium oritur ex inuidia, vt * dicit Greg. 31. Mor. Ergo rixa non eſt filia iræ, ſed inuidiæ. *l. 31. c. 31. à medio.*

¶ 5. Præterea, Prou. 17. dicitur, Qui meditatur diſcordias, ſeminat rixas. Sed diſcordia eſt filia inanis gloriæ, vt ſupra dictum eſt *. Ergo etiam & rixa. *q. 37. a. 2.*

SED contra eſt, quod Greg. † dicit 31. Moral. quod ex ira oritur rixa, & Prou. 15. & 29. dicitur, Vir iracundus prouocat rixas. *† cap. 31. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, rixa importat quamdam contradictionem vſque ad facta peruenientem, dum vnus alterum lædere molitur. Dupliciter autem vnus alium lædere intendit. Vno modo, quaſi intendens abſolutè malum ipſius. Et talis læſio pertinet ad odium, cuius intentio eſt ad lædendum inimicum, vel in manifeſto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo ſciente & repugnante: quod importatur nomine rixæ. Et hoc propriè pertinet ad iram, que eſt appetitus vindictæ. Non enim ſufficit ratio, quod latenter noceat ei, contra quem iraſcitur: ſed vult quod ipſe ſentiat, & quod contra voluntatem ſuam aliquid patiatur in vindictam eius quod fecit: vt patet per ea quæ ſupra dicta * ſunt de paſſione iræ. Et ideo rixa proprie oritur ex ira. *art. præc.* *1. 2. q. 46. ar. 6. ad 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, omnes paſſiones iraſcibilis ex paſſionibus concupiſcibilis oriuntur. Et ſecundum hoc, illud quod proximè oritur ex ira, oritur etiam ex concupiſcentia, ſicut ex prima radice. *1. 2. q. 25. ar. 1. & 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod iactatio & dilatatio ſui, quæ fit per ſuperbiam vel inanem gloriam, non directe concitat iurgium aut rixam, ſed occaſionaliter: in quantum ſcilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis ſibi ad iniuriam reputat, quod alter ei ſeſe

 præſe

Digitized by Google

præferat. Et ſic ex ira ſequuntur iurgia & rixæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, ſicut ſupra dictum
1.2.q.48. art 3. eſt *, impedit iudicium rationis: vnde habet ſimilitudinem cum ſtultitia, & ex hoc ſequitur quod habeant communem effectum. Ex defectu enim rationis contingit quod aliquis inordinate alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum, quod rixa, etſi quandoque ex odio oriatur, non tamẽ eſt proprius effectus odij: quia præter intentionem odientis eſt, quod rixoſe & manifeſte inimicum lædat. Quandoque enim etiam occulte eum lædere quærit: ſed quando videt ſe præualere, cum rixa & iurgio læſionem intendit. Sed rixoſe aliquem lædere, eſt proprius effectus iræ, ratione iã dicta. (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod ex rixis ſequitur odium & diſcordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, id eſt, qui intendit inter aliquos ſeminare diſcordias, procurat quod ad inuicem rixentur: ſicut quodlibet peccatum poteſt imperare actum alterius peccati, ordinando illum in ſuum finem. Sed ex hoc non ſequitur quod rixa ſit filia inanis gloriæ proprie & directe.

QVAESTIO XLII.

De Seditione, quæ paci opponitur, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſeditione, quæ opponitur paci.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum ſit ſpeciale peccatum?

¶ Secundo, vtrum ſit mortale peccatum?

231 Art. I. *Vtrum ſeditio ſit ſpeciale peccatum ab aliis diſtinctum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſeditio non ſit ſpeciale peccatum ab aliis diſtinctum. Quia, vt Iſidorus * dicit in lib. Etymologiarum, Seditioſus eſt qui diſſenſionem animorum facit, & diſcordias gignit. Sed ex hoc quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere niſi illo quod procurat. Ergo videtur quod ſeditio non ſit ſpeciale peccatum à diſcordia diſtinctum. (ſup. q. 39. ar. 1. cor. li. 10. ety. c. 18. incipit, Sapiẽs, circ. med.)

¶ 2. Præterea, Seditio diuiſionem quamdam importat. Sed nomen etiam ſchiſmatis ſumitur à ſciſſura, vt ſupra dictum eſt *. Ergo peccatum ſeditionis non videtur eſſe diſtinctum à peccato ſchiſmatis. (q. 39. a. 1.)

¶ 3. Prætera, Omne ſpeciale peccatum ab aliis diſtinctum, vel eſt vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed ſeditio, neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia, quæ ex capitalibus

talibus oriuntur: vt patet in 31. Moral.* vbi vtraque vitia numerantur. Ergo ſeditio non eſt ſpeciale peccatum ab aliis diſtinctum. *cap. 31.*

SED contra eſt, quod 2. ad Cor. 12. Seditiones ab aliis peccatis diſtinguuntur.

RESPONDEO dicendum, quod ſeditio eſt quoddam ſpeciale peccatum, quod quantum ad aliquid conuenit cum bello & rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Conuenit quidem cum eis in hoc, quod importat quamdam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum & rixa important mutuam impugnationem in actu: ſed ſeditio poteſt dici, ſiue fiat huiuſmodi impugnatio in actu, ſiue ſit præparatio ad talem impugnationem. Vnde gloſ. 2.* ad Cor. 12. dicit, quod ſeditiones ſunt tumultus ad pugnam: cum ſcilicet aliqui ſe præparant & intendunt pugnare. Secundo differunt: quia bellum proprie eſt contra extraneos hoſtes, quaſi multitudinis ad multitudinem. Rixa autem eſt vnius ad vnum, vel paucorum ad paucos. Seditio autem proprie eſt inter partes vnius multitudinis inter ſe diſſentientes: puta cum vna pars ciuitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia ſeditio habet ſpeciale bonum, cui opponitur, ſcilicet vnitatem & pacem multitudinis, ideo eſt ſpeciale peccatum. *gloſſ. interl. ibi.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſeditioſus dicitur ille qui ſeditionem excitat. Et quia ſeditio quamdam diſcordiam importat: ideo ſeditioſus eſt qui diſcordiam facit, non quamcumque, ſed inter partes alicuius multitudinis. Peccatum autem ſeditionis non ſolum eſt in eo qui diſcordiam ſeminat, ſed etiam in eis qui inordinate abinuicem diſſentiunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſeditio differt à ſchiſmate in duobus. Primo quidem, quia ſchiſma opponitur ſpirituali vnitati multitudinis, ſcilicet vnitati Eccleſiaſticæ: ſeditio autem opponitur temporali, vel ſeculari multitudinis vnitati, puta ciuitatis, vel regni. Secundo, quia ſchiſma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, ſed ſolum importat diſſenſionem ſpiritualem. Seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quod ſeditio, ſicut & ſchiſma, ſub diſcordia continetur. Vtrumque enim eſt diſcordia quædam non vnius ad vnum, ſed partium multitudinis ad inuicem.

Art. 2. *Vtrum ſeditio ſit ſemper peccatum mortale?* 232

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſeditio non ſemper ſit peccatum mortale. Seditio

Digitized by Google

enim importat tumultum ad pugnam: vt patet per gloſſ. * ſupra inductam. Sed pugna non ſemper eſt peccatum mortale: ſed quandoque eſt iuſta & licita, vt ſupra habitum eſt †. Ergo multo magis ſeditio poteſt eſſe ſine peccato mortali.

ar. præs. poſitā in corp. art.
† q. 40. ar. 1.

¶ 2. Præterea, Seditio eſt diſcordia quædam, vt dictum eſt *. Sed diſcordia poteſt eſſe ſine peccato mortali, & quandoque etiam ſine omni peccato. Ergo etiam ſeditio.

** ar. præ. ad 3.*

¶ 3. Præterea, Laudantur qui multitudinem à poteſtate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili poteſt fieri ſine aliqua diſſenſione multitudinis, dum vna pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia vero nititur eum abiicere. Ergo ſeditio poteſt fieri ſine peccato.

SED contra eſt, quod Apoſtol. 2. ad Cor. 12. prohibet ſeditiones inter alia, quæ ſunt peccata mortalia. Ergo ſeditio eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ſeditio opponitur vnitati multitudinis, id eſt, populi, ciuitatis, vel regni. Dicit autem * Auguſt. 2. de ciuitate Dei, quod populum determinant ſapientes, non omnem cœtum multitudinis, ſed cœtum iuris conſenſu, & vtilitatis communione ſociatum. Vnde manifeſtum eſt, vnitatem, cui opponitur ſeditio, eſſe vnitatem iuris & communis vtilitatis. Manifeſtum eſt ergo, quod ſeditio opponitur & iuſtitiæ, & communi bono: ideo ex ſuo genere eſt peccatum mortale; & tanto grauius, quanto bonum commune, quod impugnatur per ſeditionem, eſt maius quam bonum priuatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem ſeditionis primo quidem, & principaliter pertinet ad eos qui ſeditionem procurant, qui grauiſſime peccant. Secundo autem ad eos qui eos ſequuntur, perturbantes bonum commune. Illi vero qui bonum commune defendunt, eis reſiſtentes, non ſunt dicendi ſeditioſi: ſicut nec illi qui ſe defendunt, dicuntur rixoſi, vt ſupra dictum eſt.

art. præc.
** c. 21. & 16. c. 21. ante me. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod pugna, quæ eſt licita, fit pro communi vtilitate, ſicut ſupra dictum eſt. Sed ſeditio fit contra commune bonum multitudinis. Vnde ſemper eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod diſcordia ab eo quod non eſt manifeſte bonum, poteſt eſſe ſine peccato. Sed diſcordia ab eo quod eſt manifeſte bonum, non poteſt eſſe ſine peccato: & talis diſcordia eſt ſeditio, quæ opponitur vtilitati multitudinis, quæ eſt manifeſte bonum.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod regimen tyrannicum non
eſt iuſtum: quia non ordinatur ad bonum commune,
ſed ad bonum priuatum regentis: vt patet per Phil.* in c.5.& li.
3 Politicorum, & in 8. Eth. Et ideo perturbatio huius 8. Ethic.
regiminis non habet rationem ſeditionis, niſi forte c.3. non
quando ſic inordinate perturbatur tyranni regimen, longè à
quod multitudo ſubiecta maius detrimentum patitur princip.
ex perturbatione conſequenti, quam ex tyranni re- tom.5.
gimine. Magis autem tyrannus ſeditioſus eſt, qui in
populo ſibi ſubiecto diſcordias, & ſeditiones nutrit, vt
tutius dominari poſsit. Hoc enim tyrannicum eſt, cum
ſit ordinatum ad bonum proprium præſidentis, cum
multitudinis nocumento.

QVAESTIO XLIII.

De Scandalo, in octi articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum reſtat de vitiis, quæ be-
neficentiæ opponuntur. Inter quæ alia quidem
pertinent ad rationem iuſtitiæ: illa ſcilicet, qui-
bus aliquis iniuſte proximum lædit. Sed contra cha-
ritatem ſpecialiter ſcandalum eſſe videtur: & ideo
conſiderandum eſt hic de ſcandalo.

CIRCA quod quæruntur octo.

¶ Primo, quid ſit ſcandalum.
¶ Secundo, vtrum ſcandalum ſit peccatum?
¶ Tertio, vtrum ſit peccatum ſpeciale?
¶ Quarto, vtrum ſit peccatum mortale?
¶ Quinto, vtrum perfectorum ſit ſcandalizari?
¶ Sexto, vtrum eorum ſit ſcandalizare?
¶ Septimo, vtrum ſpiritualia bona ſint dimittenda propter ſcandalum?
¶ Octauo, vtrum ſint propter ſcandalum temporalia dimittenda? 233

Art. I. *Vtrum ſcandalum conuenienter diffiniatur,* 4.d.38.
quod eſt dictum vel factum minus rectum, q.2.ar.1.
præbens occaſionem ru na? et quol.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſcanda- 4. ar.21.
lum inconuenienter diffiniatur eſſe dictum vel fa- ad 2. Et
ctum minus rectum, præbens occaſionem ruinæ. Ro.7.le.2
Scandalum enim peccatum eſt, vt poſt dicetur †. Sed co.3.&
ſecundum Aug. 22. contra * Fauſtum, Peccatum eſt di- c.14 le.2.
ctum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. in prin.
Ergo prædicta definitio eſt inſufficiens: quia præter- † ar. ſeq.
mittit cogitatum ſiue concupitum. * lib. 22.

¶ 2. Præterea, Cum inter actus virtuoſos, vel re- con.Fau-
ctos, vnus virtuoſior, vel rectior altero ſit, illud ſolum ſtum, c.
videtur non eſſe minus rectum quod eſt rectiſsimum. 27. n pr.
Si ergo ſcandalum ſit dictum, vel factum minus re- tom.6.
ctum

ctum, ſequitur quod omnis actus virtuoſus præter optimum ſit ſcandalum.

¶ 3. Præterea, Occaſio nominat cauſam per accidens. Sed id quod eſt per accidens, non debet poni in diffinitione, quia non dat ſpeciem. Ergo inconuenienter in diffinitione ſcandali ponitur occaſio.

¶ 4. Præterea, Ex quolibet facto alterius poteſt aliquis ſumere occaſionem ruinæ: quia cauſæ per accidens ſunt indeterminatæ. Si ergo ſcandalum eſt quod præbet alij occaſionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit eſſe ſcandalum: quod videtur eſſe inconueniens.

¶ 5. Præterea, Occaſio ruinæ datur proximo, quando offenditur, aut infirmatur. Sed ſcandalum diuiditur, contra offenſionem, & infirmitatem. Dicit enim Apoſtolus ad Roman. 14. Bonum eſt non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut ſcandalizatur, aut infirmatur. Ergo prædicta diffinitio ſcandali non eſt conueniens.

Hier. in hoc loco, tom. 9.

SED contra eſt, quod Hier. * exponens illud quod habetur Matt. 15. Scis quia Phariſæi audito hoc verbo, &c. dicit, Quando legimus, Quicumque ſcandalizauerit: hoc intelligimus, qui dicto, vel facto, occaſionem ruinæ dederit.

Mat. 15. ſup. illud Iudæi audito hoc ſcandalizati ſũt, tom. 9.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Hier. * ibidem dicit, quod Græce ſcandalum dicitur, nos offenſionem, vel ruinam, & impactionem pedis poſſumus dicere. Contingit enim, quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens diſponitur ad ruinam: & talis obex dicitur ſcandalum. Et ſimiliter in proceſſu viæ ſpiritualis contingit aliquem diſponi ad ruinam ſpiritualem per dictum vel factum alterius: in quantum ſcilicet aliquis ſua admonitione, vel inductione, aut exemplo, alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur ſcandalum. Nihil autem ſecundum propriam rationem diſponit ad ſpiritualem ruinam, niſi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod eſt perfecte rectum, magis munit hominem contra caſum, quam ad ruinam inducat. Et ideo conuenienter dicitur, quod dictum, vel factum minus rectum, præbens occaſionem ruinæ, ſit ſcandalum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio vel concupiſcentia mali latet in corde. Vnde non proponitur alteri, vt obex diſponens ad ruinam: & propter hoc non poteſt habere ſcandali rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod minus rectum non dicitur

dicitur hoc, quod ab aliquo alio ſuperatur in rectitudine: ſed quod habet aliquem rectitudinis defectum. Vel quia eſt ſecundum ſe malum, ſicut peccatum. Vel quia habet ſpeciem mali: ſicut cum aliquis recumbit in idolo. Quamuis enim hoc ſecundum ſe non ſit peccatum, ſi aliquis hoc non corrupta intentione faciat: tamen quia habet quamdam ſpeciem mali, vel ſimilitudinem venerationis idoli, poteſt alteri præbere occaſionem ruinæ. Et ideo Apoſt. monet 1. ad Theſſ. 5. ab omni ſpecie mala abſtinete vos. Et ideo conuenienter dicitur minus rectum, vt comprehendantur tam illa quæ ſunt ſecundum ſe peccata, quam illa quæ habent ſpeciem mali.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra habitum eſt*, nihil poteſt eſſe homini ſufficiens cauſa peccati, quod eſt ſpiritualis ruina, niſi propria voluntas. Et ideo dicta, vel facta, vel concupita alterius hominis poſſunt eſſe ſolum cauſa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur dans cauſam ruinæ, ſed dans occaſionem: quod ſignificat cauſam imperfectam, & non ſemper cauſam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibuſdam diffinitionibus poni id quod eſt per accidens: quia id quod eſt ſecundum accidens vni, poteſt per ſe alteri conuenire: ſicut in diffinitione fortunæ ponitur cauſa per accidens, vt patet ſecundo Phyſic.*

1.2.q.75. ar.1 & q.80.a.1.

Ad quartum dicendum, quod dictum, vel factum alterius poteſt eſſe dupliciter alteri cauſa peccandi. Vno modo per ſe, alio modo per accidens. Per ſe quidem, quando aliquis ſuo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandũ inducere: vel etiam ſi ipſe hoc non intendat, & ipſum factum eſt tale, quod de ſui ratione habet, quod ſit inductiuum ad peccandum; puta cum aliquis publice facit peccatum, vel quod habet ſimilitudinem peccati. Et tunc ille qui huiuſmodi actum facit, proprie dat occaſionem ruinæ: vnde vocatur ſcandalum actiuum. Per accidens autem aliquod verbum, vel factum vnius eſt alteri cauſa peccandi, quando & præter intentionem operantis, & præter conditionem operis, aliquis male diſpoſitus ex huiuſmodi opere inducitur ad peccandum: puta cum aliquis inuidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiuſmodi actum rectum, non dat occaſionem, quantum in ſe eſt; ſed alius ſumit occaſionem; ſecundum illud ad Roman. 7. Occaſione autem accepta, &c. Et ideo hoc eſt ſcandalum paſſiuum ſine actiuo: quia ille qui recte agit, quantum eſt de ſe, non dat occaſionem ruinę, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit, quod etiam ſit ſimul ſcandalum

t.52.10.2.

dalum

dalum actiuum in vno, & paſsiuum in altero; puta cum ad inductionem vnius alius peccat. Quandoque vero eſt ſcandalum actiuum ſine paſsiuo: puta cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, & ille non conſentit. Quandoque vero eſt ſcandalum paſsiuum ſine actiuo, ſicut iam dictum eſt *.

in huius arg. ſolutione. Ad quintum dicendum, quod infirmitas nominat promptitudinem ad ſcandalum. Offenſio autem nominat indignationem alicuius contra eum, qui peccat: quæ poteſt eſſe quandoque ſine ruina. Scandalum autem importat ipſam impactionem ad ruinam.

234 Art. 2. *Vtrum ſcandalum ſit peccatum?*

4.d 38. q.2.ar.1. q.1 & a. 4.q.1.co. Et Ro.14. le.2.co.4 AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſcandalum non ſit peccatum. Peccata enim non eueniunt ex neceſsitate: quia omne peccatum eſt voluntarium, vt ſupra habitum eſt *. Sed Matt. 18. dicitur, Neceſſe eſt vt veniant ſcandala. Ergo ſcandalum non eſt peccatum.

** 1.2. q. 74. ar.1. & 2.* ¶ 2. Præterea, Nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia non poteſt arbor bona fructus malos facere, vt dicitur Matt. 7. Sed aliquod ſcandalum eſt ex pietatis affectu, Dicit enim Dominus Petro, Matt. 16. Scandalum mihi es. Vbi dicit Hier. * quod error Apoſtoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentiuum videtur eſſe diaboli. Ergo non omne ſcandalum eſt peccatum. *Hier. in hoc loco, tom. 9.*

¶ 3. Præterea, Scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo ſcandalum quod eſt ſpiritualis caſus, poteſt eſſe ſine peccato.

SED contra eſt, quod ſcandalum eſt dictum, vel factum minus rectum. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod à rectitudine deficit. Ergo ſcandalum ſemper eſt cum peccato.

** ar. præ. ad 4.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam ſupra dictum eſt *, duplex eſt ſcandalum, ſcilicet paſsiuum in eo qui ſcandalizatur: & actiuum in eo qui ſcandalizat, dans occaſionem ruinæ. Scandalum ergo paſsiuum ſemper eſt peccatum in eo qui ſcandalizatur. Non enim ſcandalizatur, niſi in quantum aliqualiter ruit ſpirituali ruina, quæ eſt peccatum. Poteſt tamen eſſe ſcandalum paſsiuum ſine peccato eius, ex cuius facto aliquis ſcandalizatur: ſicut cum aliquis ſcandalizatur de his quæ alius benefacit. Similiter etiam ſcandalum actiuum ſemper eſt peccatum in eo qui ſcandalizat: quia vel ipſum opus quod facit, eſt peccatum: vel etiam ſi habeat ſpeciem peccati, dimittendum eſt ſemper, propter proximi charitatem: de qua

vnuſ

vnuſquiſque tenetur ſaluti proximi prouidere. Et ſic qui non dimittit, contra charitatem agit. Poteſt tamen eſſe ſcandalum actiuum ſine peccato alterius, qui ſcandalizatur, ſicut ſupra dictum eſt *. *ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, Neceſſe eſt vt veniant ſcandala: non eſt intelligendum de neceſsitate abſoluta, ſed de neceſsitate conditionali: qua ſcilicet neceſſe eſt præſcita, vel prænuntiata à Deo, euenire. Si tamen coniunctim accipiatur, vt in primo lib. dictum eſt *. Vel neceſſe eſt *q.23 a.6.* euenire ſcandala neceſsitate finis: quia vtilia ſunt *ad 2.* ad hoc, vt qui probati ſunt, manifeſti fiant. Vel neceſſe eſt euenire ſcandala ſecundum conditionem hominum, qui ſibi à peccatis non cauent. Sicut ſi aliquis medicus, videns aliquos indebita diæta vtentes, dicat, Neceſſe eſt tales infirmari: quod intelligendum eſt ſub hac conditione, ſi diætam non mutent. Et ſimiliter neceſſe eſt euenire ſcandala, ſi homines conſeruationem malam non mutent.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcandalum ibi large ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Chriſti paſsionem impedire, quodam pietatis affectu motus ad Chriſtum.

Ad tertium dicendum, quod nullus impingit ſpiritualiter, niſi retardetur aliqualiter à proceſſu in via Dei: quod fit ſaltem per peccatum veniale.

Art. 3. *Vtrum ſcandalum ſit ſpeciale peccatum?* 235

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſcandalum non ſit ſpeciale peccatum. Scandalum enim eſt dictum, vel factum minus rectum. Sed omne peccatum eſt huiuſmodi. Ergo omne peccatum eſt ſcandalum. Non ergo ſcandalum eſt ſpeciale peccatum. *4. d.38. q.2 ar 2. q.2. & q. 3. cor.*

¶ 2. Præterea, Omne ſpeciale peccatum, ſiue omnis ſpecialis iniuſtitia, inuenitur ſeparatim ab aliis, vt dicitur in 5. Ethic. * Sed ſcandalum non inuenitur ſeparatim ab aliis peccatis. Ergo ſcandalum non eſt ſpeciale peccatum. *c.5. tom.5.*

¶ 3. Præterea, Omne ſpeciale peccatum conſtituitur ſecundum aliquid quod dat ſpeciem morali actui. Sed ratio ſcandali conſtituitur per hoc, quod coram aliis peccatur. In manifeſto autem peccare etſi ſit circumſtantia aggrauans, non videtur conſtituere peccati ſpeciem. Ergo ſcandalum non eſt ſpeciale peccatum.

SED contra, Speciali virtuti ſpeciale peccatum opponitur. Sed ſcandalum opponitur ſpeciali virtuti, ſcilicet charitati. Dicitur enim Rom. 14. Si propter cibum frater tuus contriſtatur, iam non ſecundum charitatem ambulas. Ergo ſcandalum eſt ſpeciale peccatum.

RESPON

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra di-
art. præc. q. iſtius. ctum eſt *, duplex eſt ſcandalum: actiuum ſcilicet, & paſsiuum. Paſsiuum quidem ſcandalum non poteſt eſſe ſpeciale peccatum: quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingit ſecundum quodcumque genus peccati. Nec hoc ipſum quod eſt occaſionem peccandi ſumere ex dicto, vel facto alterius, ſpecialem rationem peccati conſtituit: quia non importat ſpecialem deformitatem ſpeciali virtuti oppoſitam. Scandalum autem actiuum poteſt accipi dupliciter: per ſe ſcilicet, & per accidens. Per accidens quidem, quando eſt præter intentionem agentis: vt puta cum aliquis facto ſuo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occaſionem ruinæ, ſed ſolum ſuæ ſatisfacere voluntati. Et ſic etiam ſcandalum actiuum non eſt ſpeciale peccatum: quia quod eſt per accidens, non conſtituit ſpeciem. Per ſe autem eſt actiuum ſcandalum, quando aliquis ſuo inordinato dicto, vel facto intendit alium trahere ad peccandum: & ſic ex intentione ſpecialis finis, ſortitur rationem ſpecialis peccati.
1 2. q. 1. art. 3. & q. 18. art. 4. 6. & 7. Finis enim dat ſpeciem in moralibus, vt dictum eſt * ſupra. Vnde ſicut furtum eſt ſpeciale peccatum, aut homicidium propter ſpeciale nocumentum proximi, quod intenditur: ita etiam ſcandalum eſt ſpeciale peccatum propter hoc, quod intendit ſpeciale proximi nocumentum: & opponitur directe correctioni fraternæ, in qua attenditur ſpecialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum poteſt materialiter ſe habere ad ſcandalum actiuum: ſed formalem rationem ſpecialis peccati poteſt habere ex intentione finis, vt dictum eſt *. *in co. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſcandalum actiuum poteſt inueniri ſeparatim ab aliis peccatis: vt puta, cum aliquis proximum ſcandalizat facto, quod de ſe non eſt peccatum, ſed habet ſpeciem mali.

Ad tertium dicendum, quod ſcandalum non habet rationem ſpecialis peccati ex prædicta circumſtantia, ſed ex intentione finis, vt dictum eſt *.

236 4. d. 38. q. 2. art. 2. q. 3. & a. 3. q. 2 co.

Art. 4. *Vtrum ſcandalum ſit peccatum mortale?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſcandalum ſit peccatum mortale. Omne enim peccatum, quod contrariatur charitati, eſt peccatum mortale: vt ſupra dictum eſt *. Sed ſcandalum contrariatur charitati, vt dictum eſt †. Ergo ſcandalum eſt peccatum mortale. *q. 24. art. 12. q. 35. art. 3.* *† a. 2. & 3. huius quæſt.*

¶ 2. Præterea, Nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ, niſi mortali. Sed ſcandalo debetur pœna damnationis æternæ, ſecundum illud Matt. 18. Qui

Digitized by Google

Qui ſcandalizauerit vnum de puſillis iſtis, qui in me credunt, expedit ei vt ſuſpendatur mola aſinaria in collo eius, & demergatur in profundum maris: quia vt dicit Hieron.* Multo melius eſt pro culpa breuem recipere pœnam, quam æternis ſeruari cruciatibus. Ergo ſcandalum eſt peccatum mortale.

in iſtum locum citatum, to. 9.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum quod in Deum committitur, eſt peccatum mortale: quia ſolum peccatum mortale auertit hominem à Deo. Sed ſcandalum eſt peccatum in Deum. Dicit enim Apoſtolus primæ ad Corinth. 8. Percutientes conſcientiam fratrum infirmam, in Chriſtum peccatis. Ergo ſcandalum ſemper eſt peccatum mortale.

SED contra, Inducere aliquem ad peccandum venialiter, poteſt eſſe peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem ſcandali. Ergo ſcandalum poteſt eſſe peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ſcandalum importat impactionem quamdam, per quam aliquis diſponitur ad ruinam. Et ideo ſcandalum paſsiuum quandoque quidem poteſt eſſe peccatum veniale, quaſi habens impactionem tantum: puta cum aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius commouetur motu venialis peccati. Quandoque vero eſt peccatum mortale, quaſi habens cum impactione ruinam: puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius procedit vſque ad peccatum mortale. Scandalum autem actiuum, ſi ſit per accidens, poteſt eſſe quandoque quidem peccatum veniale: puta cum aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non eſt ſecundum ſe peccatum, ſed habet aliquam ſpeciem mali, cum aliqua leui indiſcretione committit. Quandoque vero eſt peccatum mortale, ſiue quia committit actum peccati mortalis, ſiue quia contemnit ſalutem proximi: vt ſi pro ea conſeruanda non prætermittat aliquis facere quod ſibi libuerit. Si vero ſcandalum actiuum ſit per ſe, puta cum intendit inducere alium ad peccandum: ſi quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, eſt peccatum mortale: & ſimiliter, ſi intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si vero intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, eſt peccatum veniale. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

art. 1 huius quæſt.

Art. 5. *Vtrum ſcandalum paſsiuum poſsit etiam in perfectos cadere?* 237

4. d. 38. q. 2. art. 3. q. 1.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſcandalum paſsiuum poſsit etiam in perfectos cadere.

Chriſtus

Chriſtus enim fuit maximè perfectus. Sed ipſe dixit Petro, Scandalum mihi es. Ergo multo magis alij perfecti poſſunt ſcandalum pati.

¶ 2. Præterea, Scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui opponitur in vita ſpirituali. Sed etiam perfecti viri in proceſsibus ſpiritualis vitæ impediri poſſunt: ſecundum illud primæ ad Theſ. 2. Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus ſemel & iterum: ſed impediuit nos ſatanas. Ergo etiam perfecti viri poſſunt ſcandalum pati.

¶ 3. Præterea, Etiam in perfectis viris peccata venialia inueniri poſſunt: ſecundum illud 1. Ioan. 1. Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus. Sed ſcandalum paſsiuum non ſemper eſt peccatum mortale, ſed quandoque veniale, vt dictum eſt *. Ergo ſcandalum paſsiuum poteſt in perfectis viris inueniri.

art. præc.

SED contra eſt, quod ſuper illud Matth. 18. Qui ſcandalizauerit vnum de puſillis iſtis: dicit Hieron. * Nota, quod qui ſcandalizatur, paruulus eſt. Maiores enim ſcandala non recipiunt.

in hoc loco, tom. 9.

RESPONDEO dicendum, quod ſcandalum paſſiuum importat quamdam commotionem animi à bono in eo qui ſcandalum patitur. Nullus autem commouetur, qui rei immobili firmiter inhæret. Maiores autem ſiue perfecti, ſoli Deo inhærent, cuius eſt immutabilis bonitas: quia etſi inhæreant ſuis prælatis, non inhærent eis, niſi in quantũ illi inhærent Chriſto: ſecundũ illud 1. ad Cor. 4. Imitatores mei eſtote, ſicut & ego Chriſti. Vnde quantumcumque videant alios inordinate ſe habere dictis, vel factis, ipſi à ſua rectitudine non recedunt: ſecundum illud Pſ. 124. Qui confidunt in Domino, ſicut mons Sion: non commouebitur in æternum, qui habitat in Ieruſalem. Et ideo in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, ſcandalum non inuenitur: ſecundum illud Pſal. 118. Pax multa diligentibus legem tuam, & non eſt illis ſcandalum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ſcandalum large ponitur ibi pro quolibet impedimento. Vnde Dominus Petro dixit, Scandalum mihi es: quia nitebatur eius propoſitum impedire circa paſsionem ſubeundam.

a. 2. ad 2.

Ad ſecundum dicendum, quod in exterioribus actibus perfecti viri poſſunt impediri. Sed in interiori voluntate per dicta, vel facta aliorum non impediuntur, quo minus tendant in Deum: ſecundum illud Rom. 8. Neque mors, neque vita poterit nos ſeparare à charitate Dei.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis vel factis ſcandalizantur, ſecundum veram ſcandali rationem. Sed poteſt eſſe in eis quædam appropinquatio ad ſcandalum: ſecundum illud Pſalm. 72. Mei pene moti ſunt pedes.

Art. 6. *Vtrum ſcandalum actiuum poſſit inueniri in viris perfectis?* 238 4 d.38. q.1. a.3. q.2.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod ſcandalum actiuum poſsit inueniri in viris perfectis. Paſsio enim eſt effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui paſsiue ſcandalizantur: ſecundum illud Matth. 15. Scis quia Phariſæi audito hoc verbo, ſcandalizati ſunt? Ergo in perfectis viris poteſt inueniri ſcandalum actiuum.

¶ 2. Præterea, Petrus poſt acceptum Spiritum ſanctum in ſtatu perfectorum erat. Sed poſtea Gentiles ſcandalizauit. Dicitur enim ad Gal. 2. Cum vidiſſem, quod non recte ambularent ad veritatem Euangelij, dixi Cephæ, id eſt, Petro, coram omnibus, Si tu cum Iudæus ſis, Gentiliter & non Iudaice viuis, quomodo Gentes cogis Iudaizare? Ergo ſcandalum actiuum poteſt eſſe in viris perfectis.

¶ 3. Præterea, Scandalum actiuum quandoque eſt peccatum veniale. Sed peccata venialia poſſunt etiam eſſe in viris perfectis. Ergo ſcandalum actiuum poteſt eſſe in viris perfectis.

SED contra, Plus repugnat perfectioni ſcandalum actiuum, quam ſcandalum paſsiuum. Sed ſcandalum paſsiuum non poteſt eſſe in viris perfectis. Ergo multo minus ſcandalum actiuum.

RESPONDEO dicendum, quod ſcandalum actiuum proprie eſt, cum aliquis tale aliquid dicit, vel facit, quod de ſe tale eſt, vt alterum natum ſit inducere ad ruinam: quod quidem eſt ſolum illud quod inordinate fit, vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, ſecundum regulam rationis ordinare: ſecundum illud 1. ad Corinth. 14. Omnia honeſte, & ſecundum ordinem fiant in vobis. Et præcipue hanc cautelam adhibent in his, in quibus non ſolum ipſi offenderent, ſed etiam aliis offenſionem pararent. Et ſi quidem in eorum manifeſtis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione deſit, hoc prouenit ex infirmitate humana, ſecundum quam à perfectione deficiunt: non tamen in tantum deficiunt, vt multum ab ordine rationis recedatur, ſed modicum & leuiter: quod non eſt tam magnum, vt ex hoc ratio

Digitized by Google

rationabiliter poſsit ab alio ſumi peccandi occaſio.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcandalum paſsiuum ſemper ab aliquo actiuo cauſatur. Sed non ſemper ab aliquo ſcandalo actiuo alterius, ſed eiuſdem qui ſcandalizatur: quia ſcilicet, ipſe ſeipſum ſcandalizat.

epiſt. 8. et 9. tom. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod Petrus peccauit quidem, & reprehenſibilis fuit, ſecundum ſententiam Auguſtini *, & ipſius Pauli, ſubtrahens ſe à Gentilibus, vt vitaret ſcandalum Iudæorum: quia hoc incaute aliqualiter faciebat, ita quod ex hoc Gentiles ad fidem conuerſi ſcandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam graue peccatum, quod merito poſſent alij ſcandalizari. Vnde patiebantur ſcandalum paſsiuum: non autem erat in Petro ſcandalum actiuum.

Ad tertium dicendum, quod peccata venialia perfectorum præcipue conſiſtunt in ſubitis motibus, qui cum ſint occulti, ſcandalizare non poſſunt. Si qua vero etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam leuia ſunt, vt de ſe ſcandalizandi virtutem non habeant.

239 Art. 7. *Vtrum bona ſpiritualia ſint propter ſcandalum dimittenda?*

*3. q. 42. a. 2. & 4. diſt. 38. q. 2. a 4. q. 1. & 2. & Rom. 14. lect. 3. col. 2. * l. 3. c. 2. à me. t. 7. * l. 1 c. 9 ant. med. tom 5. † habetur in gl. or. Matt. 15. ſup. il. ui Audito hoc ſcandalizari ſunt, i. 9.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod bona ſpiritualia ſint propter ſcandalum dimittenda. Auguſt. * enim in libro contra epiſtolam Parmeniani docet, quod vbi ſchiſmatis periculum timetur, à punitione peccatorum ceſſandum eſt. Sed punitio peccatorum eſt quoddam ſpirituale, cum ſit actus iuſtitiæ. Ergo bonum ſpirituale eſt propter ſcandalum dimittendum.

¶ 2. Præterea, Sacra doctrina maxime videtur eſſe ſpiritualis. Sed ab ea eſt ceſſandum propter ſcandalum: ſecundum illud Matth. 7. Nolite ſanctum dare canibus neque margaritas veſtras ſpargatis ante porcos, ne conuerſi diſrumpant vos. Ergo bonum ſpirituale eſt dimittendum propter ſcandalum.

¶ 3. Præterea, Correctio fraterna, cum ſit actus charitatis, eſt quoddam ſpirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur, ad vitandum ſcandalum aliorum: vt Auguſt. * dicit in primo de ciuit. Dei. Ergo bonum ſpirituale eſt propter ſcandalum dimittendum.

¶ 4. Præterea, Hieron. † dicit, quod dimittendum eſt propter ſcandalum, omne quod poteſt prætermitti, ſalua triplici veritate, ſcilicet vitæ, iuſtitiæ & doctrinæ. Sed impletio conſiliorum, & largitio eleemo

eleemoſynarum, multoties poteſt prætermitti, ſalua triplici veritate prædicta: alioquin ſemper peccarent omnes qui prætermittunt: & tamen hæc ſunt maxima inter ſpiritualia opera. Ergo ſpiritualia opera debent prætermitti propter ſcandalum.

¶ 5. Præterea, Vitatio cuiuſlibet peccati eſt quoddam ſpirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod ſpirituale detrimentum. Sed videtur, quod pro ſcandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter: puta cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius. Debet enim homo impedire damnationem proximi quantum poteſt, ſine detrimento propriæ ſalutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum ſpirituale debet homo prætermittere propter ſcandalum vitandum.

SED contra eſt, quod Gregor. dicit ſuper Ezech. Si de veritate ſcandalum ſumitur, vtilius naſci permittitur ſcandalum, quam quod veritas relinquatur. Sed bona ſpiritualia maxime pertinent ad veritatem. Ergo bona ſpiritualia non ſunt propter ſcandalum dimittenda. *Hom. 7. in Ezech. in 2 pagin. à princ.*

RESPONDEO dicendum, quod cum duplex ſit ſcandalum, actiuum ſcilicet, & paſsiuum, quæſtio iſta non habet locum de ſcandalo actiuo: quia cum ſcandalum actiuum ſit dictum, vel factum minus rectum, nihil eſt cum ſcandalo actiuo faciendum. Habet autem locum quæſtio, ſi intelligatur de ſcandalo paſsiuo. Conſiderandum eſt ergo, quid ſit dimittendum, ne alius ſcandalizetur. Eſt autem in ſpiritualibus bonis diſtinguendum. Nam quædam horum ſunt de neceſsitate ſalutis, quæ prætermitti non poſſunt ſine peccato mortali. Manifeſtum eſt autem, quod nullus debet mortaliter peccare, vt alterius peccatum impediat: quia ſecundum ordinem charitatis plus debet homo ſuam ſalutem ſpiritualem diligere, quam alterius. Et ideo ea, quæ ſunt de neceſsitate ſalutis, prætermitti non debent propter ſcandalum vitandum. In his autem ſpiritualibus bonis, quæ non ſunt de neceſsitate ſalutis, videtur diſtinguendum. Quia ſcandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit: cum ſcilicet aliqui volunt impedire huiuſmodi ſpiritualia bona, ſcandala concitando. Et hoc eſt ſcandalum Phariſæorum, qui de doctrina Domini ſcandalizabantur: quod eſſe contemnendum Dominus docet Matth. 15. Quandoque vero ſcandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia. Et huiuſmodi eſt ſcandalum puſillorũ: propter quod ſunt ſpiritualia bona, vel occultanda,

vel

Digitized by Google

vel etiam interdum differenda: vbi periculum non imminet, quouſque reddita ratione, huiuſmodi ſcandalum ceſſet. Si autem poſt redditam rationem huiuſmodi ſcandalum duret, iam videtur ex malitia eſſe. Et ſic propter ipſum non ſunt huiuſmodi ſpiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quod pœnarum inflictio non eſt propter ſe expetenda. Sed pœnæ infliguntur, vt medicinæ quædam ad cohibenda peccata. Et ideo in tantum habent rationem iuſtitiæ, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifeſtum ſit, plura & maiora peccata ſequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur ſub iuſtitia. Et in hoc caſu loquitur Aug.* quando ſcilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum ſchiſmatis: tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem iuſtitiæ.

loc. cit. in argum.

Ad ſecundum dicendum, quod circa doctrinam duo ſunt conſideranda, ſcilicet veritas, quæ docetur. & ipſe actus docendi. Quorum primum eſt de neceſſitate ſalutis: vt ſcilicet contrarium veritati non doceat, ſed veritatem ſecundum congruentiam temporis, & perſonarum proponat ille, cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum ſcandalum quod ſequi videatur, debet homo prætermiſſa veritate, falſitatem docere. Sed ipſe actus docendi inter ſpirituales eleemoſynas computatur, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo eadem ratio eſt de doctrina, & de aliis miſericordiæ operibus, de quibus poſtea dicetur *.

q. 32. a. 3.

in ſolut. ad 4. arg.

Ad tertium dicendum, quod correctio fraterna, ſicut ſupra dictum eſt *, ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo in tantum computanda eſt inter ſpiritualia bona, in quantum hoc conſequi poteſt. Quod non contingit ſi ex correctione frater ſcandalizetur. Et ideo ſi propter ſcandalum correctio dimittatur, non dimittitur ſpirituale bonum.

** q. 33. art. 1.*

Ad quartum dicendum, quod in veritate vitæ, doctrinæ, & iuſtitiæ, non ſolum comprehenditur id quod eſt de neceſſitate ſalutis, ſed etiam id per quod perfectius peruenitur ad ſalutem: ſecundum illud 1. ad Corinth. 12. Aemulamini chariſmata meliora. Vnde etiam conſilia non ſunt ſimpliciter prætermittenda, nec etiam miſericordiæ opera, propter ſcandalum: ſed ſunt interdum occultanda, vel differenda propter ſcandalum puſillorum, vt dictum eſt *. Quandoque tamen conſiliorum obſeruatio, & impletio operum miſericordiæ ſunt de neceſsitate ſalutis. Quod patet

in corp. art.

patet in his qui iam vouerunt conſilia: & in his, quibus ex debito imminet defectibus aliorum ſubuenire; vel in temporalibus, puta paſcendo eſurientem; vel in ſpiritualibus, puta docendo ignorantem: ſiue huiuſmodi fiant debita, propter iniunctum officium, vt patet in prælatis: ſiue propter neceſsitatem indigentis. Et tunc eadem ratio eſt de huiuſmodi, ſicut de aliis, quæ ſunt de neceſsitate ſalutis.

Ad quintum dicendum, quod quidam dixerunt peccatum veniale eſſe committendum, propter vitandum ſcandalum. Sed hoc implicat contraria. Si enim faciendum eſt, iam non eſt malum, neque peccatum. Nam peccatum non poteſt eſſe eligibile. Contingit tamen aliquid, propter aliquam circumſtantiam non eſſe peccatum veniale, quod illa circumſtantia ſublata, peccatum veniale eſſet. Sicut verbum iocoſum eſt peccatum veniale, quando abſque vtilitate dicitur. Si autem ex cauſa rationabili proferatur, non eſt otioſum, neque peccatum. Quamuis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam eſt hominis ſalus: in quantum tamen veniale diſponit ad mortale, vergit in detrimentum ſalutis.

Art. 8. *Vtrum propter ſcandalum ſint temporalia dimittenda?* 24

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod temporalia ſint dimittenda propter ſcandalum. Magis enim debemus diligere ſpiritualem ſalutem proximi, quæ impeditur per ſcandalum, quam quæcunque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum ſcandalum proximorum. *4.d 38. q.2.a.4. q.3. Et Ro.14.le. 3.col.2.*

¶ 2. Præterea, Secundum regulam Hieronymi *, omnia quæ poſſunt prætermitti ſalua triplici veritate, ſunt propter ſcandalum dimittenda. Sed temporalia poſſunt prætermitti ſalua triplici veritate. Ergo ſunt propter ſcandalum dimittenda. *in gl. or. Matt. 15. ſup. illud Audito hoc verbo ſcandalizati ſunt.*

¶ 3. Præterea, In temporalibus bonis nihil eſt magis neceſſarium quam cibus. Sed cibus eſt prætermittendus propter ſcandalum: ſecundum illud Rom. 14. Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Chriſtus mortuus eſt. Ergo multo magis omnia alia temporalia ſunt propter ſcandalum dimittenda.

¶ 4. Præterea, Temporalia nullo conuenientiori modo conſeruare, aut recuperare poſſumus, quam per iudicium. Sed iudiciis vti non licet, & præcipne cum ſcandalo. Dicitur enim Matth. 5. Et qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tol-

lere, dimitte ei & pallium. Et primæ ad Corinth. 6. Iam quidem omnino delictum eſt in vobis, quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? Ergo videtur, quod temporalia ſint propter ſcandalum dimittenda.

¶ 5. Præterea, Inter omnia temporalia minus videntur dimittenda, quæ ſunt ſpiritualibus annexa. Sed iſta ſunt propter ſcandalum dimittenda. Apoſtolus enim ſeminans ſpiritualia, temporalia ſtipendia non accepit, ne offendiculum daret Euangelio Chriſti: vt patet primæ ad Corinthios nono. Et ex ſimili cauſa Eccleſia in aliquibus terris non exigit decimas, propter ſcandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia ſunt propter ſcandalum dimittenda.

SED contra eſt, quod beatus Thomas Cantuarienſis repetiit res Eccleſiarum cum ſcandalo Regis.

RESPONDEO dicendum, quod circa temporalia bona diſtinguendum eſt. Aut enim ſunt noſtra: aut ſunt nobis ad conſeruandum pro aliis commiſſa: ſicut bona Eccleſiæ committuntur prælatis, & bona communia quibuſcunque reipublicæ rectoribus. Et talium conſeruatio, ſicut & depoſitorum, imminet his quibus ſunt commiſſa ex neceſsitate. Et ideo non ſunt propter ſcandalum dimittenda: ſicut nec alia quæ ſunt de neceſsitate ſalutis. Temporalia vero bona, quorum nos ſumus domini, dimittere, ea tribuendo, ſi penes nos ea habeamus, vel non repetendo, ſi apud alios ſint, propter ſcandalum: quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim ſcandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod ſupra * diximus eſſe ſcandalum pusillorum: tunc vel totaliter dimittenda ſunt temporalia, vel aliter ſcandalum eſt ſedandum, ſcilicet per aliquam admonitionem. Vnde * Auguſt. dicit in libro de ſermon Domini in monte, Dandum eſt quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi poteſt. Et cum negaueris quod petit, indicanda eſt ei iuſtitia: & melius ei aliquid dabis, cum petentem iniuſte, correxeris. Aliquando vero ſcandalum naſcitur ex malitia, quod eſt ſcandalum Phariſæorum. Et propter eos, qui ſic ſcandala concitant, non ſunt temporalia dimittenda: quia hoc & noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occaſio: & noceret ipſis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Vnde Gregor. dicit in Moral. Quidam dum temporalia à nobis rapiunt, ſolummodo ſunt tolerandi: quidam vero æquitate ſeruata, prohibendi:

art. prac.

l. 1. c. 4. parum a prin. t. 4.

Digitized by Google

hibendi: non ſola cura, ne noſtra ſubtrahantur, ſed ne rapientes non ſua, ſemetipſos perdant. Et per hoc patet ſolutio ad Primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi paſsim permitteretur malis hominibus, vt aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ & iuſtitiæ. Et ideo non oportet propter quodcunque ſcandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quod non eſt de intentione Apoſtoli monere, quod cibus totaliter propter ſcandalum dimittatur (quia ſumere cibum eſt de neceſſitate ſalutis), ſed quod talis cibus eſt propter ſcandalum dimittendus: ſecundum illud 1. ad Corinth. 8. Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum ſcandalizem.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum Aug.* in lib. de ſerm. Dom. in monte, illud præceptum Domini eſt intelligendum ſecundum præparationem animi: vt ſcilicet homo ſit paratus prius pati iniuriam, vel fraudem, quam iudicium ſubire, ſi hoc expediat. Quandoque tamen non expedit: vt dictum eſt *. Et ſimiliter intelligendum eſt verbum Apoſtoli.

l. 1. c. 34. 35. & 36 to. 4.

in ſolut. ad 2.

Ad quintum dicendum, quod ſcandalum quod vitabat Apoſtolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non conſueuerant. Et ideo ad tempus abſtinendum erat, vt prius inſtruerentur hoc eſſe debitum. Et ex ſimili cauſa eccleſia abſtinet à decimis exigendis in terris, in quibus non eſt conſuetum decimas ſoluere.

QVAESTIO XLIV.

De præceptis charitatis, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis charitatis.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum de charitate ſint danda præcepta?

¶ Secundo, vtrum vnum tantum, vel duo?

¶ Tertio, vtrum duo ſufficiant?

¶ Quarto, vtrum conuenienter præcipiatur, vt Deus ex toto corde diligatur?

¶ Quinto, vtrum conuenienter addatur, Ex tota mente, &c.

¶ Sexto, vtrum præceptum hoc poſsit in vita iſta impleri?

¶ Septimo, de hoc præcepto, Diliges proximum tuum ſicut teipſum.

¶ Octauo, vtrum ordo charitatis cadat ſub præcepto?

241 Art. 1. *Vtrum de charitate debeat dari aliquod præceptum?*

3 contra a. 115. & 117. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cum ſit forma virtutum, vt ſupra dictum eſt *. Sed modus non eſt in præcepto, vt communiter dicitur. Ergo de charitate non ſunt danda præcepta.

q. 23. art. 8.

¶ 2. Præterea, Charitas quæ in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum diffunditur, facit nos liberos: quia vbi Spiritus Domini, ibi libertas: vt dicitur 2. ad Corinth. 3. Sed obligatio, quæ ex præceptis naſcitur, libertati opponitur, quia neceſsitatem imponit. Ergo de charitate non ſunt danda præcepta.

¶ 3. Præterea, Charitas eſt præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, vt ex ſupra dictis patet *. Si ergo de charitate dantur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ ſunt præcepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta ſunt de charitate danda.

q. 31. a. 4. arg. 1 & 1. 2. q. 90. a. 2. & q. 100. a. 2.

SED contra, Illud quod Deus requirit à nobis, cadit ſub præcepto. Requirit autem Deus ab homine, vt diligat eum, vt dicitur Deuter. 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ eſt dilectio Dei, ſunt danda præcepta.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit ſub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Eſt autem aliquid debitum dupliciter. Vno modo, per ſe: alio modo, propter aliud. Per ſe quidem debitum eſt in vnoquoque negotio id quod eſt finis: quia habet rationem per ſe boni. Propter aliud autem eſt debitum id quod ordinatur ad finem: ſicut medico per ſe debitum eſt, vt ſanet; propter aliud autem, vt medicinam det ad ſanandum. Finis autem ſpiritualis vitæ eſt, vt homo vniatur Deo, quod fit per charitatem. Et ad hoc ordinantur, ſicut ad finem, omnia quæ pertinent ad ſpiritualem vitam. Vnde & Apoſtolus dicit 1. ad Tim. 1. Finis præcepti eſt charitas de corde puro, & conſcientia bona, & fide non ficta. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur, vel ad purificandum cor à turbationibus paſsionum, ſicut virtutes, quæ ſunt circa paſsiones: vel ſaltem ad habendam bonam conſcientiam, ſicut virtutes quæ ſunt circa operationes: vel ad habendam rectam fidem, ſicut illa quæ pertinent ad diuinum cultum. Et hæc

q. 16. art. 1. & 1. 2. q. 99. a. 1.

Digitized by Google

tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abſtrahitur propter paſsionem inclinantem ad terrena. Conſcientia vero mala facit horrere diuinam iuſtitiam, propter timorem pœnæ. Fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, ſeparans à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod eſt per ſe, potius eſt eo quod eſt propter aliud. Et ideo maximum præceptum eſt de charitate, vt dicitur Matth. 22.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, cum de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit ſub illis præceptis, quæ dantur de aliis actibus virtutum: puta ſub hoc præcepto; Honora patrem tuum & matrem tuam; non cadit, quod hoc ex charitate fiat: cadit tamen actus dilectionis ſub præceptis ſpecialibus. *1.2. quaeſ. 100. art. 10.*

Ad ſecundum dicendum, quod obligatio præcepti non opponitur libertati, niſi in eo, cuius mens auerſa eſt ab eo quod præcipitur. Sicut patet in his, qui ex ſolo timore præcepta cuſtodiunt. Sed præceptum dilectionis non poteſt impleri, niſi ex propria voluntate: & ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, ſed in omnibus includuntur.

Art. 2. *Vtrum de charitate fuerint danda duo præcepta?* 242

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem: vt ſupra * dictum eſt. Sed charitas eſt vna virtus; vt ex ſupra † dictis patet. Ergo de charitate non fuit dandum, niſi vnum præceptum. *1.2. q. 99. a. 1. ad 2. & inf. q. 58. ar. 1. ad 6. & 3. cont. c. 116. & 117.*

¶ 2. Præterea, Sicut * Auguſt. dicit in 1. de doctrin. Chriſt. Charitas in proximo non diligit, niſi Deum. Sed ad diligendum Deum ſufficienter ordinamur per hoc præceptum. Diliges Dominum Deum tuum. Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi. **ar. præc. arg. 3.* *† q. 23. ar. 5.*

¶ 3. Præterea, Diuerſa peccata diuerſis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, ſi non prætermittat dilectionem Dei: quinimmo dicitur Luc. 14. Si quis venit ad me, & non odit patrem ſuum, & matrem ſuam, non poteſt meus eſſe diſcipulus. Ergo non eſt aliud præceptum de dilectione Dei, & de dilectione proximi. ** l. 1. c. 27. to. 2.*

Digitized by Google

¶ 4. Præterea, Apoſtolus dicit ad Rom. 13. Qui diligit proximum, legem impleuit. Sed non impletur lex niſi per obſeruantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Sufficit ergo hoc vnum præceptum de dilectione proximi. Non ergo debent eſſe duo præcepta charitatis.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Ioan. 4. Hoc mandatum habemus à Deo, vt qui diligit Deum, diligat & fratrem ſuum.

1.2. quaſ. 100. a. 1. ad 1. & q. 91. art. 3 & q. 94. ar. 2. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, cum de præceptis ageretur, hoc modo ſe habent præcepta in lege, ſicut propoſitiones in ſcientiis ſpeculatiuis, in quibus concluſiones virtute continentur in primis principiis. Vnde qui perfecte cognoſceret principia ſecundum totam ſuam virtutem, non opus haberet vt ei concluſiones ſeorſum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoſcunt principia, ſufficiunt conſiderare quicquid in principiis virtute continetur: neceſſe eſt propter eos, vt in ſcientiis ex principiis concluſiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis *q. 23. a. 7. ad 2. & q. 26. a. 1. ad 1.* habet rationem principij, vt ſupra* dictum eſt. Dilectio autem Dei finis eſt, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non ſolum oportet dari præceptum de dilectione Dei, ſed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili conſiderant vnum horum præceptorum ſub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quod licet charitas ſit vna virtus, habet tamen duos actus, quorum vnus ordinatur ad alium ſicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit eſſe plura præcepta charitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus diligitur in proximo, ſicut finis in eo, quod eſt ad finem: & tamen oportuit de vtroque explicite dari præcepta, *in co. ar.* ratione * jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod id quod eſt ad finem, habet rationem boni, ex ordine ad finem. Et ſecundum hoc etiam recedere ab eo, habet rationem mali, & non aliter.

Ad quartum dicendum, quod in dilectione proximi includitur dilectio Dei: ſicut finis in eo quod eſt ad finem; & è conuerſo. Et tamen oportuit vtrumque *In co. ar.* præceptum explicite dari, ratione iam * dicta.

Art.

Digitized by Google

Art. 3. *Vtrum ſufficiant duo præcepta charitatis?* 243

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum. Actus autem ſecundum obiecta diſtinguuntur. Cum ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, ſcilicet Deum, ſeipſum, proximum, & corpus proprium, vt ex ſupra * dictis patet: videtur quod quatuor debeant eſſe præcepta charitatis. Et ſic duo non ſufficiunt.

3. con. c. 116. & 117. & vir. q 2. a.4.ad 6. Et Ro. 13 l.2.c.1 fi. & Gal.5 l.3 co.2.

¶ 2. Præterea, Charitatis actus non ſolum eſt dilectio, ſed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum ſunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non ſufficiunt.

** q.25.a. 12.& q. 26.*

¶ 3. Præterea, Sicut ad virtutem pertinet facere bonum: ita & declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmatiua, ad declinandum à malo per præcepta negatiua. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta, non ſolum affirmatiua, ſed etiam negatiua. Et ſic duo præcepta prædicta charitatis non ſufficiunt.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 22. In his duobus mandatis tota lex pendet & prophetæ.

RESPONDEO dicendum, quod charitas, ſicut ſupra * dictum eſt, eſt amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum eſt. Vnde † Greg. dicit in quadam homil. Charitas minus quam inter duos haberi non poteſt. Quomodo autem ex charitate aliquis ſeipſum diligat, ſupra * dictum eſt. Cum autem dilectio, & amor ſit boni, bonum autem ſit, vel finis, vel id quod eſt ad finem: conuenienter de charitate duo præcepta ſufficiunt. Vnum quidem, quo inducimur ad Deum diligendum, ſicut finem: aliud autem, quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum, ſicut propter finem.

*q.23.a.1. † Hom. 17. in Euan. in princ. * q. 25. ar.4.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * Auguſt. dicit in 1. de doctrin. Chriſt. Cum quatuor ſint ex charitate diligenda, de ſecundo & quarto, id eſt de dilectione ſui, & corporis proprij nulla præcepta danda erant. Quantumcunque enim homo excidat à charitate, remanet illi dilectio ſui, & dilectio corporis ſui. Modus autem diligendi præcipiendus eſt homini, vt ſcilicet ſe ordinate diligat, & corpus proprium. Quod quidem fit per hoc, quod homo diligit Deum, & proximum.

** l.1. c.23. & 26. in prin. t.3.*

Ad ſecundum dicendum, quod alij actus charitatis conſequūtur ex actu dilectionis ſicut effectus ex cauſa,

Digitized by Google

q.28 a.4 & q.29. ar.3.

vt ex ſupra * dictis patet. Vnde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inueniuntur de ſingulis explicite præcepta tradita. De gaudio quidem Phil.4. Gaudete in Domino ſemper. De pace autem ad Heb. 12. Pacem ſequimini cum omnibus. De beneficentia autem ad Galat.vlt. Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. De ſingulis beneficentiæ partibus inueniuntur præcepta tradita in ſacra Scriptura: vt patet diligenter conſideranti.

Ad tertium dicendum, quod plus eſt operari bonum, quam vitare malum. Et ideo in præceptis affirmatiuis virtute includuntur præcepta data contra vitamen, explicite inueniuntur præcepta negatiua. Et tia charitati oppoſita. Nam contra odium dicitur Leuit.19. Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Contra acediam dicitur Eccleſ.6. Ne acedieris in vinculis eius: Contra inuidiam Gal.5. Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, inuicem prouocantes, inuicem inuidentes. Contra diſcordiam vero 1. ad Corinth.1. Idipſum dicatis omnes, & non ſint in vobis ſchiſmata. Contra ſcandalum autem ad Rom. 14. Ne ponatis offendiculum fratri, vel ſcandalum.

244 Art.4. *Vtrum conuenienter mandetur, quod Deus diligatur ex toto corde?*

*inf. ar.5. & locis ibid. notatis. * ar.1. huius q. ad 1. arg. & 1.2. quæſ. 100. ar.9. * tex.63. tom.3.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter mandetur, quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuoſi actus non eſt in præcepto, vt ex ſupra * dictis patet. Sed hoc quod dicitur. Ex toto corde, importat modum diuinæ dilectionis Ergo inconuenienter præcipitur, quod Deus ex toto corde diligatur.

¶ 2. Præterea, Totum & perfectum eſt, cui nihil deeſt, vt dicitur in 3. Phyſic. * Si ergo in præcepto cadit, quod Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum; & per conſequens, peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale quod eſt inconueniens.

lib.3. phy. text. 63. tom.1.

¶ 3. Præterea, Diligere Deum ex toto corde, eſt perfectionis: quia ſecundum Philoſophum *, totum & perfectum idem ſunt. Sed ea quæ ſunt perfectionis, non cadunt ſub præcepto, ſed ſub conſilio. Ergo non debet præcipi, quod Deus ex toto corde diligatur.

SED contra eſt, quod dicitur Deut.6. Diliges Dominum Deum tuum, ex toto corde tuo.

RESPONDEO dicendum, quod cum præcepta dentur

dentur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit ſub præcepto, ſecundum quod eſt actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non ſolum, quod cadat ſuper debitam materiam, ſed etiam, quod veſtiatur debitis circumſtantiis, quibus ſit proportionatus tali materiæ. Deus autem eſt diligendus ſicut finis vltimus, ad quem omnia ſunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit deſignanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod ſub præcepto, quod datur de actu alicuius virtutis, non cadit modus, quem habet ille actus ex alia ſuperiori virtute: cadit tamen ſub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis. Et talis modus ſignificatur cum dicitur. Ex toto corde.

Ad ſecundum dicendum, quod dupliciter contingit, ex toto corde Deum diligere. Vno quidem modo in actu, id eſt, vt totum cor hominis ſemper actualiter in Deum feratur. Et iſta eſt perfectio patriæ. Alio modo, vt habitualiter totum cor hominis in Deum feratur: ita ſcilicet, quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat. Et hæc eſt perfectio viæ, cui non contrariatur peccatum veniale: quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppoſitum obiectum, ſed ſolum impedit charitatis vſum.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis, ad quam ordinantur conſilia, eſt media inter duas perfectiones * prædictas: vt ſcilicet homo, quantum *in ſol. ad*
poſsibile eſt, ſe abſtrahat à rebus temporalibus, etiam *præs. arg.*
licitis, quæ occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum.

Art. 5. *Vtrum ſuper hoc, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, conuenienter addatur, Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua?* 245.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod in- *17. d. 5.*
conuenienter Deut. 6. ſuper hoc quod dicitur, *in expoſ.*
Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, *li. circa*
addatur. Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine *fi. Et vir.*
tua. Non enim accipitur hic cor pro membro cor- *q. 1. a. 1.*
porali: quia diligere Deum, non eſt corporis actus. *ad 1.*
Oportet ergo quod cor accipiatur ſpiritualiter. Cor autem ſpiritualiter acceptum, vel eſt ipſa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit vtrumque ponere.

¶ 2. Præterea, Fortitudo hominis præcipue dependet ex corde, ſiue ſpiritualiter hoc accipiatur,

Digitized by Google

ſiue corporaliter. Ergo poſtquam dixerat, Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ſuperfluum fuit addere, Ex tota fortitudine tua.

¶ 3. Præterea, Matth. 22. dicitur, In tota mente tua: quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconuenienter hoc præceptum detur Deut. 6.

SED contra eſt auctoritas Scripturæ.

ar. 1. huius q.

RESPONDEO dicendum, quod hoc præceptum diuerſimode inuenitur traditum in diuerſis locis *. Nam ſicut dictum eſt, Deut. 6. ponuntur tria, ſcilicet ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota fortitudine. Matt. 22. ponuntur duo horum, ſcilicet ex toto corde, & in tota anima: & omittitur, ex tota fortitudine: ſed additur, in tota mente. Sed Marc. 12. ponuntur quatuor, ſcilicet ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex tota virtute: quæ eſt idem fortitudini. Et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. 10. Nam loco fortitudinis, ſeu virtutis ponitur, Ex omnibus viribus tuis. Et ideo horum quatuor eſt ratio aſsignanda. Nam quod alicubi vnum horum omittitur, hoc eſt quia vnum intelligitur ex aliis.

Eſt ergo conſiderandum, quod dilectio eſt actus voluntatis, quæ hic ſignificatur per cor. Nam ſicut cor corporale eſt principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, & maxime quantum ad intentionem finis vltimi, qui eſt obiectum charitatis, eſt principium omnium ſpiritualium motuum. Tria autem ſunt principia actuum, quæ mouentur à voluntate: ſcilicet intellectus, qui ſignificatur per mentem: vis appetitiua inferior, quæ ſignificatur per animam, & vis executiua exterior, quæ ſignificatur per fortitudinem, ſeu virtutem, ſiue vires. Præcipitur ergo nobis, vt tota noſtra intentio feratur in Deum, quod eſt ex toto corde: & quod intellectus noſter ſubdatur Deo, quod eſt ex tota mente: & quod appetitus noſter reguletur ſecundum Deum, quod eſt ex tota anima: & quod exterior actus noſter obediat Deo, quod eſt ex tota fortitudine, vel virtute, vel viribus Deum diligere. Chryſ. * tamen ſuper Matt. accipit è contrario cor & animam, quam dictum ſit. Aug. † vero in 1. de doct. Chriſt. refert cor ad cogitationes, & animam ad vitam, mentem ad intellectum. Quidam autem dicunt, Ex toto corde, id eſt intellectu: Anima, id eſt voluntate: Mente, id eſt memoria. Vel ſecundum Greg. Niſſenum, per cor ſignificat animam vegetabilem: per animam, ſenſitiuam; per mentem, intellectiuam: quia hoc quod nutrimur, ſentimus, & intelligimus, debemus ad Deum.

** Chryſ. hom. 42. in Matt. in opere imperfecto à medio. 2.*
† c. 22. à med. 3.

Deum referre. Et per hæc patet reſponſio ad obiecta.

Art. 6. Vtrum hoc præceptum de dilectione Dei poſſit in via impleri? 246

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod hoc præceptum de dilectione Dei poſsit ſeruari in via. Quia ſecundum Hieron. * in expoſitione catholicæ fidei, Maledictus qui dicit Deum aliquid impoſsibile præcepiſſe. Sed Deus hoc præceptum dedit, vt patet Deut. 6. Ergo hoc præceptum poteſt in via impleri.

¶ 2. Præterea, Quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter: quia ſecundum Ambroſ. * peccatum nihil eſt aliud, quam tranſgreſsio legis diuinæ, & cœleſtium inobedientia mandatorum. Si ergo hoc præceptum non poteſt in via ſeruari, ſequetur quod nullus poſsit eſſe in vita iſta ſine peccato mortali: quod eſt contra id quod Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 1. Confirmabit vos vſque in finem ſine crimine. Et 1. ad Tim. 3. Miniſtrent, nullum crimen habentes.

¶ 3. Præterea, Præcepta dantur ad dirigendos homines in viam ſalutis: ſecundum illud Pſalm. 18. Præceptum domini lucidum illuminans oculos. Sed fruſtra dirigitur aliquis ad impoſsibile. Non ergo impoſsibile eſt hoc præceptum in vita iſta ſeruari.

SED contra eſt, quod Auguſt. * dicit in lib. de Perfectione iuſtitiæ, quod in plenitudine charitatis patriæ præceptum illud implebitur, Diliges dominum Deum tuum, &c. Nam cum aliquid adhuc eſt carnalis concupiſcentiæ quod continendo frænetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.

*4. d. 27. q. 3. ar. 4. Et virg. 2. ar. 10. cor. & ad 1. & opuſ. 4. col. 4. & opuſ. 18. c. 5. 6. 7. & 15. * in expoſit. fidei ad Dam. non procul. à ſi. * lib. de Paradiſ. c. 8. ante med. to. 4. in reſponſione ratiocin. 17. to. 7.*

RESPONDEO dicendum, quod præceptum aliquod dupliciter poteſt impleri. Vno modo, perfecte: alio modo, imperfecte. Perfecte quidem impletur præceptum, quando peruenitur ad finem, quem intendit præcipiens. Impletur autem, ſed imperfecte, quando etſi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut ſi dux exercitus præcipiat militibus, vt pugnent, ille perfecte implet præceptum, qui pugnando hoſtem vincit, quod dux intendit. Ille autem implet, ſed imperfecte, cuius pugna ad victoriam non pertingit: non tamen contra diſciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum, vt homo Deo totaliter vniatur: quod fiet in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, vt dicitur 1. ad Corinth. 15. Et ideo plene & perfecte in patria implebitur hoc præceptum. In via autem impletur, ſed imperfecte. Et tamen in via tanto vnus alio perfectius implet quanto magis accedit per

Digitized by Google

quamdam ſimilitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod aliquo modo poteſt impleri in via, licet non perfecte.

in reſp n ſione ra ti tin. 27.ac.7. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut miles qui legitime pugnat, licet non vincat, non culpatur, nec pœnam meretur: ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra diuinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Aug. dicit in lib. de Perfectione iuſtitiæ, Cur non præciperetur homini iſta perfectio, quamuis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, ſi quo currendum eſt, neſciatur. Quomodo autem ſciretur, ſi nullis præceptis oſtenderetur?

247. Art. 7. *Vtrum conuenienter detur præceptum de dilectione proximi?*

Quali. 4 ar. 24. ad 1. Et Ro. 13. l. 2. co. 4. Et Gal. 5. le. 3. cor. 2. & opu. 42. c. 14. & c. 8. non multum à princ. co. 5.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, vt patet Matt. 5. Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quod inconuenienter detur hoc præceptum.

¶ 2. Præterea, Secundum Philoſoph. * in 9. Ethic. amicabilia, quæ ſunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus, quæ ſunt ad ſeipſum. Ex quo videtur quod dilectio ſui ipſius ſit principium dilectionis proximi. Sed principium potius eſt eo quod eſt ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum ſicut ſeipſum.

¶. 3. Præterea, Homo ſeipſum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconuenienter ergo mandatur, quod homo diligat proximum ſicut ſeipſum.

SED contra eſt, quod dicitur Matt. 22. Secundum præceptum eſt ſimile huic, Diliges proximum tuum ſicut teipſum.

RESPONDEO dicendum, quod hoc præceptum conuenienter traditur. Tangitur enim in eo, & diligendi ratio, & dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur, ex eo quod proximus nominatur. Propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios: quia ſunt nobis proximi, & ſecundum naturalem Dei imaginem, & ſecundum capacitatem gloriæ. Nec refert vtrum dicatur proximus, vel frater, vt habetur 1. Ioan. 4 vel amicus, vt habetur Leuit. 19. quia per omnia hæc eadem affinitas deſignatur. Modus autem dilectionis tangitur, cum dicitur, ſicut teipſum.

ſum. Quod non eſt intelligendum quantum ad hoc, quod aliquis proximum ſibi æqualiter diligat, ſed ſimiliter ſibi. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte finis: vt ſcilicet aliquis diligat proximum, propter Deum, ſicut ſeipſum, propter Deum debet diligere: vt ſic ſit dilectio proximi ſancta. Secundo ex parte regulæ dilectionis: vt ſcilicet aliquis non condeſcendat proximo in aliquo malo, ſed ſolum in bonis: ſicut & ſuæ voluntati ſatisfacere debet homo ſolum in bonis, vt ſic ſit dilectio proximi iuſta. Tertio, ex parte rationis dilectionis: vt ſcilicet nõ diligat aliquis proximum propter propriam vtilitatem vel delectationem; ſed ea ratione, quod velit proximo bonum, ſicut vult bonum ſibi ipſi: vt ſic dilectio proximi ſit vera. Nam cum quis diligit proximum, propter ſuam vtilitatem, vel delectationem, non vere diligit proximum, ſed ſeipſum. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

Art. 8. *Vtrum ordo charitatis cadat ſub præcepto?* 248

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod ordo charitatis non cadat ſub præcepto. Quicumque enim tranſgreditur præceptum, injuriam facit. Sed ſi aliquis diligat aliquem quantum debet, & alterum quemcumque plus diligat, nulli facit iniuriam. Ergo non tranſgreditur præceptum. Ordo ergo charitatis non cadit ſub præcepto. *1. 2. qu. 100. ar. 9 & 3. d. 29. ar. 1. ad 5. & d. 36. a. 6. & ver. q. 14. ar. 12. ad 16. & ar. 14. ad 2. 3. & 7. & vir. qu. 2. art. 9. ad 11.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ cadunt ſub præcepto, ſufficienter nobis traduntur in ſacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui ſupra poſitus eſt, nuſquam traditur nobis in ſacra Scriptura. Ergo non cadit ſub præcepto.

¶ 3. Præterea, Ordo diſtinctionem quamdam importat. Sed indiſtincte præcipitur dilectio proximi, cum dicitur, Diliges proximum tuum ſicut teipſum. Ergo ordo charitatis non cadit ſub præcepto.

SED contra, Illud quod Deus in nobis facit per gratiam, inſtruit per legis præcepta, ſecundum illud Hier. 31. Dabo legem meam in cordibus eorum. Sed Deus cauſat in nobis ordinem charitatis, ſecundum illud Cant. 2. Ordinauit in me charitatem. Ergo ordo charitatis ſub præcepto legis cadit.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, modus qui pertinet ad rationem virtuoſi actus, cadit ſub præcepto, quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipſam rationem virtutis, cum accipiatur ſecundum proportionem dilectionis ad diligibile, vt ex ſupra dictis patet * Vnde manifeſtum eſt, quod ordo charitatis debet cadere ſub præcepto. *ar. 4. ad 1.* *q. 25. ar. 12. & 26 a. 1. & 2.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod homo plus ſatiſfacit ei, quem plus diligit: & ita ſi minus diligeret aliquis eum, quem plus debet diligere, plus vellet ſatisfacere illi, cui minus ſatisfacere debet: & ſic fieret iniuria illi quem plus deberet diligere.

Ad ſecundum dicendum, quod ordo quatuor diligendorum ex charitate, in ſacra Scriptura exprimitur. Nam cum mandatur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi quod Deum ſuper omnia debemus diligere. Cum autem mandatur, quod aliquis diligat proximum ſicut ſeipſum, præfertur dilectio ſui ipſius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur 1. Ioan. 3. quod debemus pro fratribus animam ponere, id eſt, vitam corporalem: datur intelligi, quod proximum plus debemus diligere, quam corpus proprium. Similiter etiam cum mandatur ad Gal. vlt. quod maxime operemur bonum ad domeſticos fidei; & 1. ad Timoth. 5. vituperatur qui non habet curam ſuorum, & maxime domeſticorum: datur intelligi, quod inter proximos, meliores & magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipſo quod dicitur, Diliges proximum tuum, datur conſequenter intelligi quod illi qui ſunt magis proximi, ſunt magis diligendi.

QVAESTIO XLV.

De dono ſapientiæ, in ſex articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de dono ſapientiæ, quod reſpondet charitati. Et primo de ipſa ſapientia. Secundo de vitio oppoſito.

CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum ſapientia debeat numerari inter dona Spiritus ſancti?

¶ Secundo, in quo ſit ſicut in ſubiecto.

¶ Tertio, vtrum ſapientia ſit ſpeculatiua tantum, vel etiam practica?

¶ Quarto, vtrum ſapientia, quæ eſt donum, poſsit eſſe cum peccato mortali?

¶ Quinto, vtrum ſit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem?

259 inf. ar. 4. ¶ Sexto, quæ beatitudo ei reſpondeat.

ad 1. & 2 & 3. d. 35 Art. 1. *Vtrum ſapientia debeat inter dona Spiritus ſancti computari?*

q. 2. a. 1. q. 1. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſapientia non debeat inter dona Spiritus ſancti computari. Dona enim ſunt perfectiora virtutibus, vt ſupra dictum eſt.*. Sed virtus ſe habet ſolum ad bonum.

* 1. 2. q. 68. ar. 8.

Vnde

Vnde & Auguſtin. † dicit in lib. de libero arbitrio, quod nullus virtutibus male vtitur. Ergo multo magis dona Spiritus ſancti ſe habent ſolum ad bonum. Sed ſapientia ſe habet etiam ad malum. Dicitur enim Iacob. 3. Quædam ſapientia eſt terrena, animalis, diabolica. Ergo ſapientia non debet poni inter dona Spiritus ſancti. † *lib. 3. de lib. arb. c. 18. & 19. to. 1.*

¶ 2. Præterea, Sicut Auguſt. * dicit 12. de Trin. Sapientia eſt diuinarum rerum cognitio. Sed cognitio diuinarum rerum, quam homo poteſt per ſua naturalia habere, pertinet ad ſapientiam, quæ eſt virtus intellectualis. Cognitio autem diuinorum ſupernaturalis pertinet ad fidem, quæ eſt virtus Theologica, vt ex ſupra dictis patet * Ergo ſapientia magis debet dici virtus quam donum. * *ca. 14. circa pri. tom. 3.* * *q. 4. ar. 7. & 12. q. 62. ar. 3.*

¶ 3. Præterea, Iob. 28. dicitur, Ecce timor domini, ipſa eſt ſapientia: recedere à malo, intelligentia. Vbi ſecundum litteram Septuaginta interpretum, qua vtitur Auguſt. * habetur, Ecce pietas, ipſa eſt ſapientia. Sed tam timor, quam pietas, ponuntur dona Spiritus ſancti. Ergo ſapientia non debet numerari inter dona Spiritus ſancti, quaſi donum ab aliis diſtinctum. * *lib. 14. de Trin. c. 1. & lib. 12. c. 14. to. 3.*

SED contra eſt. quod Iſa. 11. dicitur, Requieſcet ſuper eum ſpiritus Domini, ſpiritus ſapientiæ & intellectus.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum in principio Metaph. * Ad ſapientem pertinet conſiderare cauſam altiſsimam: per quam certiſſime de aliis iudicatur, & ſecundum quam omnia ordinari oportet. Cauſa autem altiſsima dupliciter accipi poteſt, vel ſimpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoſcit cauſam altiſſimam in aliquo genere, & per eam poteſt de omnibus quæ ſunt illius generis, iudicare & ordinare: dicitur eſſe ſapiens in illo genere, vt in Medicina vel Architectura: ſecundum illud 1. ad Cor. 3. Vt ſapiens architectus fundamentum poſui. Ille autem qui cognoſcit cauſam altiſſimam ſimpliciter, quæ eſt Deus, dicitur ſapiens ſimpliciter, in quantum per regulas diuinas omnia poteſt iudicare, & ordinare. Huiuſmodi autem iudicium conſequitur homo per Spiritum ſanctum: ſecundum illud 1. ad Cor. 2. Spiritualis iudicat omnia. Quia ſicut ibidem dicitur, Spiritus omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei. Vnde manifeſtum eſt, quod ſapientia eſt donum Spiritus ſancti. * *lib. 1. c. 2. to. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum dicitur dupliciter. Vno modo, quod eſt vere bonum & ſimpliciter.

pliciter perfectum : alio modo dicitur aliquid eſſe bonum ſecundum quamdam ſimilitudinem , quod eſt in malitia perfectum , ſicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro : vt patet per Philoſophum in 5. Metap. *

tx.21.t.

Et ſicut circa ea quæ ſunt vere bona, inuenitur aliqua altiſsima cauſa,quæ eſt ſummum bonum, quod eſt vltimus finis,per cuius cognitionem dicitur homo vere ſapiens : ita etiam in malis eſt inuenire aliquid ad quod alia referuntur , ſicut ad vltimum finem , per cuius cognitionem homo dicitur eſſe ſapiens ad male agendum : ſecundum illud Hier. 4. Sapientes ſunt vt faciant mala : bene autem facere neſcierunt. Quicumque autem auertitur à fine debito , neceſſe eſt quod aliquem finem indebitum ſibi præſtituat : quia omne agens agit propter finem. Vnde ſi præſtituat ſibi finem in bonis exterioribus terrenis , vocatur ſapientia terrena : ſi autem in bonis corporalibus , vocatur ſapientia animalis : ſi autem in aliqua excellentia , vocatur ſapientia diabolica, propter imitationem ſuperbiæ diaboli : de quo dicitur Iob. 41. Ipſe eſt rex ſuper omnes filios ſuperbiæ.

a.3. p.2. à med.

Ad ſecundum dicendum, quod ſapientia , quæ ponitur donum Spiritus ſancti,differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquiſita. Nam illa acquiritur ſtudio humano , hæc autem eſt de ſurſum deſcendens, vt dicitur Iacob. 3. Similiter etiam differt à fide. Nam fides aſſentit veritati diuinæ ſecundum ſeipſam. Sed iudicium quod eſt ſecundum veritatem diuinam, pertinet ad donum ſapientiæ: Et ideo donum ſapientiæ præſupponit fidem : quia vnuſquiſque bene iudicat quæ cognoſcit , vt dicitur in 1. Ethic. *

Ad tertium dicendum, quod ſicut pietas , quæ pertinet ad cultum Dei, eſt manifeſtatiua fidei, in quantum per cultum Dei proteſtamur fidem:ita etiam pietas manifeſtat ſapientiam. Et propter hoc dicitur, quod pietas eſt ſapientia, & eadem ratione timor. Per hoc enim oſtenditur, quod homo habet rectum iudicium de diuinis,quod Deum timet & colit.

250. 3.d.35.q. 2.a.1.q.1.

Art. 2. *Vtrum ſapientia ſit in intellectu ſicut in ſubiecto?*

* cap. 18. parum ante med. eſt epiſt. 120. c. 2. † qu. 24. ar. 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur,quod ſapientia non ſit in intellectu ſicut in ſubiecto. Dicit enim Auguſtin. * in libro de gratia noui teſtamenti, quod ſapientia eſt charitas Dei. Sed charitas eſt ſicut in ſubiecto in voluntate , non in intellectu : vt ſupra habitum eſt †. Ergo ſapientia non eſt in intellectu ſicut in ſubiecto.

¶ 2. Præterea , Eccl.6. dicitur , Sapientia doctrinæ

ſecun-

Digitized by Google

ſecundum nomen eius eſt: dicitur enim ſapientia quaſi ſapida ſcientia. Quod videtur ad affectum pertinere: ad quem pertinet experiri ſpirituales delectationes ſiue dulcedines. Ergo ſapientia non eſt in intellectu, ſed magis in affectu.

¶ 3. Præterea, Potentia intellectiua ſufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod poteſt fieri per vnum, ſuperfluum eſſet plura ponere. Ergo non eſt in intellectu.

SED contra eſt, quod Gregor.* dicit in 2. Moral. quod ſapientia contrariatur ſtultitiæ. Sed ſtultitia eſt in intellectu. Ergo & ſapientia. *c. 36. parum ante med.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ſapientia importat quamdam rectitudinem iudicij, ſecundum rationes diuinas. Rectitudo autem iudicij poteſt contingere dupliciter. Vno modo, ſecundum perfectum vſum rationis: alio modo, propter connaturalitatem quamdam ad ea, de quibus iam eſt iudicandum: ſicut de his quæ ad caſtitatem pertinent, per rationis inquiſitionem recte iudicat ille qui didicit ſcientiam moralem. Sed per quamdam connaturalitatem ad ipſam, recte iudicat de eis ille quia habet habitum caſtitatis. Sic ergo circa res diuinas ex rationis inquiſitione, rectum iudicium habere, pertinet ad ſapientiam, quæ eſt virtus intellectualis. Sed rectum iudicium habere de eis ſecundum quamdam connaturalitatem ad ipſas, pertinet ad ſapientiam, ſecundum quod donum eſt Spiritus ſancti. Sicut Dionyſ. * dicit in 2. cap. de diuin. nomin. quod Hierotheus eſt perfectus in diuinis, non ſolum diſcens, ſed & patiens diuina. Huiuſmodi autem compaſsio ſiue connaturalitas ad res diuinas, fit per charitatem, quæ quidem vnit nos Deo: ſecundum illud 1. ad Corinth. 6. Qui adhæret Deo, vnus ſpiritus eſt. Sic ergo ſapientia, quæ eſt donum, cauſam quidem habet in voluntate, ſcilicet charitatem: ſed eſſentiam habet in intellectu, cuius actus eſt recte iudicare, vt ſupra habitum eſt *. *art. præc.* *c. 2. p. 1. in fin.* *art. præc. & 1. 2. q. 13. ar. 1. ad 2. & q. 14. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur de ſapientia, quantum ad ſuam cauſam: ex qua etiam ſumitur nomen ſapientiæ, ſecundum quod ſaporem quemdam importat.

Vnde patet reſponſio ad ſecundum: ſi tamen iſte ſit intellectus illius auctoritatis. Quod non videtur: quia talis expoſitio non conuenit niſi ſecundum nomen quod habet ſapientia in Latina lingua. In Græco autem non competit, & forte nec in aliis linguis. Vnde potius videtur nomen ſapientiæ ibi

accipi

accipi pro eius fama, qua à cunctis commendatur.

Ad tertium dicendum, quod intellectus habet duos actus, ſcilicet præcipere & iudicare: ad quorum primum ordinatur donum intellectus: ad ſecundum autem ſecundum rationes diuinas, donum ſapientiæ: ſed ſecundum rationes humanas, donum ſcientiæ.

251 Art. 3. *Vtrum ſapientia ſit ſpeculatiua tantum, an etiam practica.*

ſup. q. 10. ar. 7. co. & 1. q. 64 ar. 1. cor. & d. 25. q. 2. ar. 1. q. 3. cor. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſapientia non ſit practica, ſed ſpeculatiua tantum. Donum enim ſapientiæ eſt excellentius, quam ſapientia, ſecundum quod eſt intellectualis virtus. Sed ſapientia, ſecundum quod eſt intellectualis virtus, eſt ſpeculatiua tantum. Ergo multo magis ſapientia, quæ eſt donum, eſt ſpeculatiua, & non practica.

¶ 2. Præterea, Practicus intellectus eſt circa operabilia, quæ ſunt contingentia. Sed ſapientia eſt circa diuina, quæ ſunt æterna & neceſſaria. Ergo ſapientia non poteſt eſſe practica.

c. 28. circa med. ¶ 3. Præterea, Greg.* dicit in 6. Moral. quod in contemplatione principium, quod Deus eſt, quæritur. In operatione autem ſub graui neceſsitatis faſce laboratur. Sed ad ſapientiam pertinet diuinorum viſio, ad quam non pertinet ſub aliquo faſce laborare: quia vt dicitur Sap. 8. Non habet amaritudinem conuerſatio eius, nec tædium conuictus illius. Ergo ſapientia eſt contemplatiua tantum, non autem practica ſiue actiua.

SED contra eſt, quod dicitur ad Coloſ. 4. In ſapientia ambulate ad eos qui foris ſunt. Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo ſapientia non eſt ſolum ſpeculatiua, ſed etiam practica.

c. 14. t. 3. RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſt.* dicit in 12. de Trinit. Superior pars rationis ſapientiæ deputatur, inferior autem ſcientiæ. Superior autem *c. 7. in fi. tom. 3.* ratio, vt ipſe in eodem libro * dicit, intendit rationibus ſupernis, ſcilicet diuinis, & conſpiciendis, & conſulendis: conſpiciendis quidem, ſecundum quod diuina in ſeipſis contemplatur: conſulendis autem, ſecundum quod per diuina iudicat de humanis actibus, & per diuinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo ſapientia, ſecundum quod eſt donum, non ſolum eſt ſpeculatiua, ſed etiam practica.

** propoſ. 10. inter opera Ar habetur hic lib.* Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliqua virtus eſt altior, tanto ad plura ſe extendit, vt habetur in lib. de cauſis *. Vnde ex hoc ipſo, quod ſapientia, quæ eſt donum, eſt excellentior quam ſapientia quæ eſt virtus intellectualis, vtpote magis de propin-

quo

quo Deum attingens per quamdam ſpiritus vnionem animæ] ad ipſum: habet quod non ſolum dirigat in contemplatione, ſed etiam in actione.

Ad ſecundum dicendum, quod diuina in ſe quidem ſunt neceſſaria & æterna. Sunt tamen regulæ contingentium, quæ humanis actibus ſubſunt.

Ad tertium dicendum, quod prius eſt conſiderare aliquid in ſeipſo, quam ſecundum quod ipſum ad alterum comparatur. Vnde ad ſapientiam prius pertinet contemplatio diuinorum, quæ eſt viſio principij, & poſterius dirigere actus humanos ſecundum rationes diuinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione ſapientiæ prouenit amaritudo aut labor. Sed potius amaritudo propter ſapientiam vertitur in dulcedinem, & labor in requiem.]

Art. 4. *Vtrum ſapientia poßit eſſe ſine gratia, & cum peccato mortali?* 252

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſapientia poſsit eſſe ſine gratia, & cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non poſſunt, præcipue ſancti gloriantur: ſecundum illud 2. ad Corinth. 1. Gloria noſtra hæc eſt, teſtimonium conſcientiæ noſtræ. Sed de ſapientia ſua non debet aliquis gloriari: ſecundum illud Ierem. 9. [Non glorietur ſapiens in ſapientia ſua. Ergo ſapientia poteſt eſſe ſine gratia cum peccato mortali.

¶ 2. Præterea, Sapientia importat cognitionem diuinorum, vt dictum eſt *. Sed aliqui cum peccato mortali poſſunt habere cognitionem veritatis diuinæ, ſecundum illud Rom 1. Veritatem Dei in iniuſtitia detinent. Ergo ſapientia poteſt eſſe cum peccato mortali. *art. 1. huius q.*

¶ 3. Præterea, Aug. * dicit in 15. de Trin. de charitate loquens: Nullum eſt iſto Dei dono excellentius: hoc ſolum eſt quod diuidit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ. Sed ſapientia differt à charitate. Ergo non diuidit inter filios regni, & filios perditionis. Ergo poteſt eſſe cum peccato mortali. *c. 18. in prin. t. 3.*

SED contra eſt, quod dicitur Sapien. 1. In maleuolam animam non introibit ſapientia, nec habitabit in corpore ſubdito peccatis.

RESPONDEO dicendum, quod ſapientia, quæ eſt donum Spiritus ſancti, ſicut dictum eſt † facit rectitudinem iudicij circa res diuinas, vel per regulas diuinas de aliis, ex quadam connaturalitate ſiue vnione ad diuina: quæ quidem eſt per charitatem, vt dictum eſt *. Et ideo ſapientia de qua loquimur, præſupponit charitatem. Charitas autem non poteſt eſſe cum peccato mortali, vt ex ſupra dictis patet †. Vnde *ar. 1. huius q.* ** ar. 2. huius q. & ſup. q. 23. ar. 6. q. 24. ar. 12.*

Digitized by Google

Vnde relinquitur, quod ſapientia, de qua loquimur, non poteſt eſſe cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum eſt de ſapientia in rebus mundanis, ſiue etiam in rebus diuinis per rationes humanas: de qua ſancti non gloriantur, ſed eam ſe fatentur non habere: ſecundum illud Prouer. 30. Sapientia hominum non eſt mecum. Gloriantur autem de ſapientia diuina, ſecundum illud 1. ad Corinth. 1. Factus eſt nobis ſapientia à Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione diuinorum, quæ habetur per ſtudium & inquiſitionem rationis, quæ poteſt haberi cum peccato mortali; non autem de illa ſapientia, de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quod ſapientia etſi differat à charitate, tamen præſupponit eam: & ex hoc ipſo diuidit inter filios perditionis & regni.

253 Art. 5. *Vtrum ſapientia ſit in omnibus habentibus gratiam?*

1.2.q.68. ar.5. ad 1. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſapientia non ſit in omnibus habentibus gratiam. Maius enim eſt ſapientiam habere, quam ſapientiam audire. Sed ſolum perfectorum eſt ſapientiam audire, ſecundum illud 1. ad Corinth. 2. ſapientiam loquimur inter perfectos. Cum ergo non omnes habentes gratiam ſint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam, ſapientiam habeant.

¶ 2. Præterea, Sapientis eſt ordinare, vt Philoſ. dicit in principio Metaph.* & Iac. 3. dicitur, quod eſt iudicans ſine ſimulatione. Sed non omnium habentium gratiam eſt de aliis iudicare, aut alios ordinare, ſed ſolum prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam eſt habere ſapientiam.

lib. 1. c. 2. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Sapientia datur contra ſtultitiam, vt Greg.* dicit in 2. Mor. Sed multi habentes gratiam ſunt naturaliter ſtulti, vt patet de amentibus baptizatis, vel qui poſtmodum ſine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam eſt ſapientia.

cap 36.

SED contra eſt, quod quicumque eſt ſine peccato mortali, diligitur à Deo: quia charitatem habet, qua Deum diligit; Deus autem diligentes ſe diligit, vt dicitur Prouerbiorum 8. Sed Sapient. 7. dicitur, quod neminem diligit Deus, niſi eum, qui cum ſapientia inhabitat. Ergo in omnibus habentibus gratiam ſine peccato mortali exiſtentibus, eſt ſapientia.

RESPONDEO dicendum, quod ſapientia, de qua

Digitized by Google

qua loquimur, ſicut dictum eſt *, importat quandam rectitudinem iudicij circa diuina & conſpicienda & conſulenda. Et quantum ad vtrumque, ex vnione ad diuina ſecundum diuerſos gradus aliqui ſapientiam ſortiuntur. Quidam enim tantum ſortiuntur de recto iudicio tam in contemplatione diuinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum, ſecundum diuinas regulas, quantum eſt neceſſarium ad ſalutem. Et hoc nulli deeſt ſine peccato mortali exiſtenti per gratiam gratum facientem: quia ſi natura non deficit in neceſſariis, multo minus gratia. Vnde dicitur 1. Ioan. 2. Vnctio docet vos de omnibus. Quidam autem altiori gradu percipiunt ſapientiæ donum: & quantum ad contemplationem diuinorum, in quantum ſcilicet altiora quædam myſteria & cognoſcunt, & aliis manifeſtare poſſunt: & etiam quantum ad directionem humanorum ſecundum regulas diuinas, in quantum poſſunt ſecundum eas non ſolum ſeipſos, ſed etiam alios ordinare. Et iſte gradus ſapientiæ non eſt communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ſed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus ſanctus diſtribuit, prout vult: ſecundum illud 1. ad Cor. 12. Alij datur per Spiritum ſermo ſapientiæ, &c.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur ibi de ſapientia, ſecundum quod ſe extendit ad occulta myſteria diuinorum: ſicut & ibidem dicitur, Loquimur Dei ſapientiam in myſterio abſconditam.

Ad ſecundum dicendum, quod quamuis ordinare alios homines, & de eis iudicare, pertineat ad ſolos prælatos, tamen ordinare proprios actus, & de eis iudicare, pertinet ad vnumquemque: vt patet per Dion.* in epiſtola ad Demophylum.

parum à med. illius, incipit, Hebræorum hiſtoria.

Ad tertium dicendum, quod amentes baptizati, ſicut & pueri, habent quidem habitum ſapientiæ, ſecundum quod eſt donum Spiritus ſancti: ſed non habent actum, propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis vſus rationis.

Art. 6. *Vtrum ſeptima beatitudo reſpondeat dono ſapientiæ?* 254.

1.2.q.69. a.3.cor. fin. & ad 1. & ar. 4.cor.fin. & 3.d. 34.q 1. ar 4.& 6.cor.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod ſeptima beatitudo non reſpondeat dono ſapientiæ. Septima enim beatitudo eſt, Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Vtrumque autem horum pertinet immediate ad charitatem. Nam de pace dicitur in Pſal. 118. Pax multa diligentibus legem tuam. Et v^ Ang.ſt. dicit Rom. 5. Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt

nobis

nobis. Qui quidem eſt ſpiritus adoptionis filiorum: in quo clamamus, Abba pater, et dicitur Rom. 8. Ergo ſeptima beatitudo magis debet attribui charitati; quam ſapientiæ.

¶ 2. Præterea, Vnumquodque magis manifeſtatur per proximum effectum, quam per remotum. Sed proximus effectus ſapientiæ videtur eſſe charitas: ſecundum illud Sap. 7. Per nationes in animas ſanctas ſe transfert, amicos Dei, & prophetas conſtituit. Pax autem & adoptio filiorum videntur eſſe remoti effectus, q. 36 a. 3. cum procedant ex charitate, vt dictum eſt *. Ergo beatitudo ſapientiæ reſpondens, deberet magis determinari ſecundum dilectionem charitatis, quam ſecundum pacem.

¶ 3. Præterea, Iac. 3. dicitur, Quæ deſurſum eſt ſapientia, primum quidem pudica eſt, deinde autem pacifica, modeſta, ſuadibilis, bonis conſentiens, plena miſericordia & fructibus bonis, iudicans ſine ſimulatione. Beatitudo ergo correſpondens ſapientiæ, non magis debuit accipi ſecundum pacem, quam ſecundum alios effectus cœleſtis ſapientiæ.

lib. 1. c. 9. parum ante med. to. 4. SED contra eſt, quod Aug. * dicit in lib. de ſerm. Domini in monte, quod ſapientia conuenit pacificis, in quibus nullus motus eſt rebellis, ſed obtemperans rationi.

RESPONDEO dicendum, quod ſeptima beatitudo congrue adaptatur dono ſapientiæ, & quantum ad meritum, & quantum ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur, Beati pacifici. Pacifici autem dicuntur quaſi pacem facientes, vel in ſeipſis, vel etiam in aliis: quorum vtrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax conſtituitur, ad debitum ordinem rediguntur. Nam pax eſt tranquillitas ordinis, vt Auguſt. * dicit 19. de ciuit. Dei. Ordinare autem pertinet ad ſapientiam, vt patet per Philoſ. * in principio Metaph. Et ideo eſſe pacificum, conuenienter attribuitur ſapientiæ, ad præmium autem pertinet quod dicitur, Filij Dei vocabuntur. Dicuntur autem aliqui filij Dei, in quantum participant ſimilitudinem filij vnigeniti & naturalis: ſecundum illud Rom. 8. Quos præſciuit conformes fieri imaginis filij ſui: qui quidem eſt ſapientia genita. Et ideo participando donũ ſapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

** lib. 19. c. 13. parum a pr. to. 5.*
† lib. 1. metap. c. 2. te. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod charitatis eſt habere pacem. Sed facere pacem eſt ſapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus ſanctus in tantum dicitur ſpiritus adoptionis, in quantum per eum datur nobis ſimilitudo filij naturalis, qui eſt genita ſapientia.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod illúd eſt intelligendum de ſapientia increata, quæ primo ſe nobis vnit per donum charitatis: & ex hoc reuelat nobis myſteria, quorum cognitio eſt ſapientia infuſa. Et ideo ſapientia infuſa, quæ eſt donum, non eſt cauſa charitatis, ſed magis effectus.

Ad tertium dicendum, quod ſicut iam dictum eſt *, ad ſapientiam, ſecundum quod eſt donum, pertinet non ſolum contemplari diuina, ſed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione primo occurrit remotio à malis, quæ contrariantur ſapientiæ. Vnde & timor dicitur eſſe initium ſapientiæ, in quantum facit recedere à malis. Vltimum autem eſt ſicut finis, quo omnia ad debitum ordinem redigantur: quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo conuenienter Iacobus dicit, quod ſapientia, quæ deſurſum eſt, quæ eſt donum Spiritus ſancti, primum eſt pudica, quaſi vitans corruptelas peccati: deinde autem pacifica, quod eſt finalis effectus ſapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Iam vero omnia quæ ſequuntur, manifeſtant ea, per quæ ſapientia ad pacem perducit, & ordine congruo. Nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primo occurrit, quod quantum ex ſe poteſt, modum in omnibus teneat: & quantum ad hoc dicitur modeſta. Secundo vt in his in quibus ipſe ſibi non ſufficit, aliorum monitis acquieſcat: & quantum ad hoc ſubdit, ſuadibilis. Et hæc duo pertinent ad hoc, quod homo conſequatur pacem in ſeipſo. Sed vlterius ad hoc, quod homo ſit pacificus etiam aliis, primo requiritur, vt bonis eorum non repugnet: & hoc eſt quod dicit. Bonis conſentiens. Secundo, quod defectibus proximi & compatiatur in affectu, & ſubueniat in effectu: & hoc eſt, quod dicitur, Plena miſericordia, & fructibus bonis. Tertio requiritur, vt charitatiue emendare peccata aliorum ſatagat: & hoc eſt quod dicit, Iudicans ſine ſimulatione: ne ſcilicet correctionem prætendens, odium intendat explere.

ar. 3. huius q.

QVAESTIO XLVI.

De ſtultitia, quæ ſapientiæ oppoſita eſt, in tres articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſtultitia, quæ opponitur ſapientiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum ſtultitia opponatur ſapientiæ?
¶ Secundo, vtrum ſtultitia ſit peccatum?
¶ Tertio, ad quod vitium capitale reducatur.

Art. I.

255 Art. I. *Vtrum ſtultitia opponatur ſapientiæ?*

ſup. q. 8. ar. 6. ad 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſtultitia non opponatur ſapientiæ. Sapientiæ enim directè videtur opponi inſipiētia. Sed ſtultitia non videtur eſſe idem quod inſipientia: quia inſipientia videtur eſſe ſolum circa diuina, ſicut & ſapientia. Stultitia autem ſe habet & circa diuina & circa humana. Ergo ſapientiæ non opponitur ſtultitia.

¶ 2. Præterea, Vnum oppoſitorum non eſt via perueniendi ad aliud. Sed ſtultitia eſt via perueniendi ad ſapientiam. Dicitur enim 1. ad Cor. 3. Si quis inter vos ſapiens videtur eſſe in hoc ſeculo, ſtultus fiat, vt ſit ſapiens. Ergo ſapientiæ non opponitur ſtultitia.

¶ 3. Præterea, Vnum oppoſitorum non eſt cauſa alterius. Sapientia autem eſt cauſa ſtultitiæ. Dicitur enim Ierem. 10. Stultus factus eſt omnis homo à ſcientia ſua. Sapientia autem quædam ſcientia eſt. Et Iſa 47. dicitur, Sapientia tua & ſcientia tua, hæc decepit te. Decipi autem, ad ſtultitiam pertinet. Ergo ſapientiæ non opponitur ſtultitia.

lib. 10. c. 18. incipit, ſapiēs ante med.

¶ 4. Præterea, Iſidorus * dicit in lib. Etymologiarum, quod ſtultus eſt qui per ignominiam non commouetur ad dolorem, & qui non mouetur iniuria. Sed hoc pertinet ad ſapientiam ſpiritualem, vt Gregor. † dicit in 10. Moral. Ergo ſapientiæ non opponitur ſtultitia.

cap. 27.
** cap. 36.*

SED contra eſt, quod Greg. * dicit in 2. Mor. Quod donum ſapientiæ datur contra ſtultitiam.

lib. 10. c. 18. incipit, ſapiēs dictu.

RESPONDEO dicendum, quod nomen ſtultitiæ à ſtupore videtur eſſe ſumptum. Vnde Iſidor. * dicit in lib. Etymologiarum, Stultus eſt qui propter ſtuporem non mouetur. Et differt ſtultitia à fatuitate, ſicut ibidem dicitur: quia ſtultitia importat hebetudinem cordis, & obtuſionem ſenſuum; fatuitas autem importat totaliter ſpiritualis ſenſus priuationem: & ideo conuenienter ſtultitia ſapientiæ opponitur. Sapiens enim, vt ibidem Iſidorus * dicit, dictus eſt à ſapore: quia ſicut guſtus eſt aptus ad diſcretionem ſaporis ciborum, ſic ſapiens ad dignoſcentiam rerum atque cauſarum. Vnde patet, quod ſtultitia opponitur ſapientiæ ſicut contrarium; fatuitas autem ſicut pura negatio. Nam fatuus caret ſenſu iudicandi. Stultus autem habet ſenſum, ſed hebetatum: ſapiens autem ſubtilem & perſpicacem.

lib. & c. nunc dictis, in princ. c.

loco cit. in arg.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Iſidorus * ibidem dicit, Inſipiens contrarius eſt ſapienti: eo quod ſine ſapore eſt diſcretionis & ſenſus. Vnde idem videtur eſſe inſipientia cum ſtultitia. Præcipuè autem

Digitized by Google

tem videtur aliquis eſſe ſtultus, quando patitur defectum in ſententia iudicij, quæ attenditur ſecundum cauſam altiſsimam. Nam ſi deficiat in iudicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis ſtultus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut eſt quædam ſapientia mala, vt ſupra dictum eſt *, quæ dicitur ſapientia ſeculi, quia accipit pro cauſa altiſsima & fine vltimo aliquod terrenum bonum: ita etiam eſt aliqua ſtultitia bona huic ſapientiæ malæ oppoſita per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac ſtultitia loquitur Apoſtolus. *q. praced. a. 4. & a. 1. ad 1.*

Ad tertium dicendum, quod ſapientia ſeculi eſt quæ decipit & facit eſſe ſtultum apud Deum: vt patet per Apoſtolum 1. ad Corint. 3.

Ad quartum dicendum, quod non moueri iniuriis, quandoque quidem contingit ex hoc, quod homini non ſapiunt terrena, ſed ſola cœleſtia. Vnde hoc non pertinet ad ſtultitiam mundi, ſed ad ſapientiam Dei, vt Greg.* ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc, quod homo eſt ſimpliciter circa omnia ſtupidus: vt patet in amentibus, qui non diſcernunt quid ſit iniuria. Et hoc pertinet ad ſtultitiam ſimpliciter. *lib. 10. c. 27.*

Art. 2. *Vtrum ſtultitia ſit peccatum?* 256

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ſtultitia non ſit peccatum. Nullum enim peccatum prouenit in nobis à natura. Sed quidam ſunt ſtulti naturaliter, Ergo ſtultitia non eſt peccatum. *inf. a. 3. co.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum eſt voluntarium: vt Aug.* dicit. Sed ſtultitia non eſt voluntaria. Ergo non eſt peccatum. *li. de vera relig. c. 14. circa pr. t. 1.*

¶ 3. Præterea, Omne peccatum opponitur alicui præcepto diuino. Sed ſtultitia nulli præcepto opponitur. Ergo ſtultitia non eſt peccatum.

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 1. Proſperitas ſtultorum perdet eos. Sed nullus perditur niſi pro peccato. Ergo ſtultitia eſt peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod ſtultitia, ſicut dictum eſt *, importat quemdam ſtuporem ſenſus in iudicando: & præcipue circa altiſsimam cauſam, quæ eſt finis vltimus & ſummum bonum. Circa quod aliquis poteſt pati ſtuporem in iudicando, dupliciter. Vno modo, ex diſpoſitione naturali, ſicut patet in amentibus: & talis ſtultitia non eſt peccatum. Alio modo, in quantum immergit homo ſenſum ſuum rebus terrenis, ex quo redditur eius ſenſus ineptus ad percipienda diuina: ſecundum illud 1. Corinth. 2. Animalis homo non percipit ea quæ ſunt ſpiritus Dei, *art. prac.*

ſicut etiam homini habenti guſtum infectum malo humore, non ſapiunt dulcia. Et talis ſtultitia eſt peccatum. Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamuis ſtultitiam nullus velit, vult tamen ea, ad quæ conſequitur eſſe ſtultum, ſcilicet abſtrahere ſenſum ſuum à ſpiritualibus, & immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxurioſus vult delectationem, ſine qua non eſt peccatum; quamuis non ſimpliciter velit peccatum: vellet enim frui delectatione ſine peccato.

Ad tertium dicendum, quod ſtultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis: de
q.16.a.1. quibus ſupra habitum eſt *, cum de ſcientia & intellectu ageretur.

Art. 3. *Vtrum ſtultitia ſit filia luxuriæ?*

257
Iob.5.pr. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſtulti-
cap.31. tia non ſit filia luxuriæ. Gregor. * enim 31. Moral. enumerat luxuriæ filias: inter quas tamen non continetur ſtultitia. Ergo ſtultitia non procedit ex luxuria.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus dicit 1. ad Corinth. 3. Sapientia huius mundi, ſtultitia eſt apud Deum. Sed ſicut
c.27.ante med. Greg.* dicit 10. Moral. Sapientia huius mundi eſt cor machinationibus tegere: quod pertinet ad duplicitatem. Ergo ſtultitia eſt magis filia duplicitatis quam luxuriæ.

¶ 3. Præterea, Ex ira aliqui præcipue vertuntur in furorem & inſaniam: quæ pertinent ad ſtultitiam. Ergo ſtultitia magis oritur ex ira, quam ex luxuria.

SED contra eſt, quod dicitur Prouer. 7. Statim eam ſequitur, ſcilicet meretricem, ignorans quod ad vincula ſtultus trahatur.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut iam dictum
art. præc. eſt *, ſtultitia ſecundum quod eſt peccatum, prouenit ex hoc, quod ſenſus ſpiritualis hebetatus eſt, vt non ſit aptus ad ſpiritualia diiudicanda. Maxime autem ſenſus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ eſt circa maximas delectationes, quibus anima maxime abſorbetur. Et ideo ſtultitia, quæ eſt peccatum, maxime naſcitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ſtultitiam pertinet, quod homo habeat faſtidium de Deo, & de do-
l.31. moral. c.31. nis ipſius. Vnde duo Greg. * numerat inter filias luxuriæ, quæ pertinent ad ſtultitiam, ſcilicet odium Dei, & deſperationem futuri ſeculi, quaſi diuidens ſtultitiam in duas partes.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum illud Apoſtoli

Digitized by Google

ſtoli non eſt intelligendum cauſaliter, ſed eſſentialiter: quia ſcilicet ipſa ſapientia mundi eſt ſtultitia apud Deum. Vnde non oportet, quod quæcumque pertinent ad ſapientiam mundi, ſint cauſa huius ſtultitiæ.

Ad tertium dicendum, quod ira, vt ſupra dictum eſt *, ſua acuitate maxime immutat corporis naturam: vnde maxime cauſat ſtultitiam, quæ prouenit ex impedimento corporali. Sed ſtultitia quæ prouenit ex impedimento ſpirituali, ſcilicet ex immerſione mentis ad terrena, maxime prouenit ex luxuria, vt dictum eſt *. *1.2.q.48, a.1.& 3.* *in corp. art.*

QVAESTIO XLVII.

De prudentia ſecundum ſe, in ſexdecim articulos diuiſa.

CONſequenter poſt virtutes theologicas, primo conſiderandum eſt circa virtutes cardinales. Et primo, de prudentia ſecundum ſe: ſecundo, de partibus eius: tertio, de dono ei correſpondente: quarto, de vitiis oppoſitis: quinto, de præceptis ad hoc pertinentibus.

CIRCA primum quæruntur ſexdecim.

¶ Primo, vtrum prudentia ſit in voluntate, vel in ratione?

¶ Secundo, ſi eſt in ratione, vtrum in practica tantum, vel etiam in ſpeculatiua?

¶ Tertio, vtrum ſit cognoſcitiua ſingularium?

¶ Quarto, vtrum ſit virtus?

¶ Quinto, vtrum ſit virtus ſpecialis?

¶ Sexto, vtrum præſtituat finem virtutibus moralibus?

¶ Septimo, vtrum conſtituat medium in eis?

¶ Octauo, vtrum præcipere ſit proprius actus eius?

¶ Nono, vtrum ſolicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam?

¶ Decimo, vtrum prudentia ſe extendat ad regimen multitudinis?

¶ Vndecimo, vtrum prudentia, quæ eſt reſpectu boni proprij, ſit eadem ſpecie cum ea, quæ ſe extendit ad bonum commune?

¶ Duodecimo, vtrum prudentia ſit in ſubditis, an ſolum in principibus?

¶ Decimotertio, vtrum inueniatur in malis?

¶ Decimoquarto, vtrum inueniatur in omnibus bonis?

¶ Decimoquinto, vtrum inſit nobis à natura?

¶ Decimoſexto, vtrum perdatur per obliuionem?

258 Art. I. *Utrum prudentia ſit in vi cognoſcitiua, an in appetitiua?*

1.q.22. a.1.ad 3. & 1.2.q. 61.a.2. cor.& q. 85.a.3. cor. & ma.q.4. a.5.ad 4. & vir.q. 5.art.1. cor.fin.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit in vi cognoſcitiua, ſed in vi appetitiua. Dicit enim Auguſt.* in lib. de moribus Eccleſiæ, Prudentia eſt amor, ea quibus adiuuatur, ab eis quibus impeditur, ſagaciter eligens. Sed amor non eſt in vi cognoſcitiua, ſed in appetitiua. Ergo prudentia eſt in vi appetitiua.

¶ 2. Præterea, Sicut ex prædicta diffinitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere ſagaciter. Sed electio eſt actus appetitiuæ virtutis, vt ſupra habitum eſt †. Ergo prudentia non eſt in vi cognoſcitiua, ſed in vi appetitiua.

*c.15. circa me. tom.1. † q.13. art.1.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 6. Eth.* quod in arte quidem volens peccans, eligibilior eſt; circa prudentiam autem minus: quemadmodum & circa virtutes. Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, ſunt in parte appetitiua, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis eſt in parte appetitiua, quã in ratione.

* c.5.t.5. nõ multum à fi. † q 61. tom.4.

SED contra eſt, quod Aug.† dicit in lib. 83. quæſt. Prudentia eſt cognitio rerum appetendarum & fugiendarum.

*lib 10 c.15. incipit, Prudens, in princ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Iſidor.* dicit in lib. Etymol. prudens dicitur, quaſi porro videns. Perſpicax enim eſt, & incertorum præuidet caſus. Viſio autem non eſt virtutis appetitiuæ, ſed cognoſcitiuæ. Vnde manifeſtum eſt, quod prudentia directè pertinet ad vim cognoſcitiuam, non autem ad vim ſenſitiuam: quia per eam cognoſcuntur ſolum ea quæ præſto ſunt, & ſenſibus offeruntur. Cognoſcere autem futura ex præſentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis eſt: quia hoc per quamdam collationem agitur. Vnde relinquitur quod prudentia proprie ſit in ratione.

1.p.q.82. art.4. 1.2.q.25. a.1.& 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, voluntas mouet omnes potentias ad ſuos actus. Primus autem actus appetitiuæ virtutis eſt amor: vt ſupra dictum eſt *. Sic ergo prudentia dicitur eſſe amor: non quidem eſſentialiter, ſed in quantum amor mouet ad actum prudentiæ. Vnde & poſtea ſubdit Aug.† quod prudentia eſt amor bene diſcernens ea, quibus adiuuetur ad tendendum in Deum, ab his, quibus prudentia impediri poteſt. Dicitur autem amor diſcernere, in quantum mouet rationem ad diſcernendum.

eod.li.& c. citatis in arg.

Ad ſecundum dicendum, quod prudens conſiderat ea, quæ ſunt procul, in quantum ordinantur ad adiu

Digitized by Google

adiuuandum, vel impediendum ea, quæ ſunt præſentialiter agenda. Vnde patet, quod ea quæ conſiderat prudentia, ordinantur ad alia ſicut ad finem. Eorum autem quæ ſunt ad finem, eſt conſilium in ratione, & electio in appetitu: quorum duorum, conſilium magis proprie pertinet ad prudentiam. Dicit enim Philoſoph. * in 6. Ethicor. quod prudens eſt bene conſiliatiuus. Sed quia electio præſupponit conſilium, (eſt enim appetitus præconſiliati, vt dicitur in 3. Ethic.†) ideo etiam eligere poteſt attribui prudentiæ conſequenter, in quantum ſcilicet electionem per conſilium dirigit.

c. 5. to. 5. *c. 3. circa fin. to. 5.*

Ad tertium dicendum, quod laus prudentiæ non conſiſtit in ſola conſideratione, ſed in applicatione ad opus: quod eſt finis practicæ rationis. Et ideo ſi in hoc defectus accidat, maxime eſt contrarium prudentiæ: quia ſicut finis eſt potiſsimus in vnoquoque, ita & defectus qui eſt circa finem, eſt peſsimus. Vnde ibidem Philoſophus ſubdit, quod prudentia non eſt ſolum cum ratione ſicut ars. Habet enim, vt dictum eſt *, applicationem ad opus: quod fit per voluntatem.

in iſta ſolut. & 1. 2. q. 57. art. 4.

Art. 2. *Vtrum prudentia pertineat ſolum ad rationem practicam, an etiam ad ſpeculatiuam?* 259

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſolum pertineat ad rationem practicam, ſed etiam ad ſpeculatiuam. Dicitur enim Prouerb. 10. Sapientia eſt viro prudentia. Sed ſapientia principalius conſiſtit in contemplatione. Ergo & prudentia.

1. 2. q. 57. art. 3 cor. & 3. d. 33. q. 2. ar. 4. q. 4.

¶ 2. Præterea, Ambr. * dicit in 1. de Officiis, Prudentia in veri inueſtigatione verſatur, & ſcientiæ plenioris infundit cupiditatem. Sed hoc pertinet ad rationem ſpeculatiuam. Ergo prudentia conſiſtit etiam in ratione ſpeculatiua.

c. 24. circ. fin. tom. 1.

¶ 3. Præterea, In eadem parte animæ ponitur à Philoſopho ars & prudentia, vt patet in 6. Ethic. * Sed ars non ſolum inuenitur practica, ſed etiam ſpeculatiua: vt patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia inuenitur & practica & ſpeculatiua.

c. 1. ad fi. & 5. c. 12.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 6. Eth. * quod prudentia eſt recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet niſi ad rationem practicam. Ergo prudentia non eſt niſi in ratione practica.

c. 5. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit in 6. Ethic. * Prudentis eſt, bene poſſe conſiliari. Conſilium autem eſt de his, quæ ſunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum,

c. 5. in pr. tom. 5.

Digitized by Google

rum, quæ ſunt agenda propter finem, eſt ratio practica. Vnde manifeſtum eſt, quod prudentia non conſiſtit niſi in ratione practica.

q. 45. a. 2. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ſapientia conſiderat cauſam altiſsimam ſimpliciter. Vnde conſideratio cauſæ altiſsimæ in quolibet genere, pertinet ad ſapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum, cauſa altiſsima eſt finis communis toti vitæ humanæ: & hunc finem intendit prudentia. Dicit enim Philoſophus * in 6. Eth. quod ſicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur eſſe prudens, non ſimpliciter, ſed in hoc genere, ſcilicet in rebus bellicis: ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene viuere, dicitur prudens ſimpliciter. Vnde manifeſtum eſt, quod prudentia eſt ſapientia in rebus humanis: non autem ſapientia ſimpliciter, quia non eſt circa cauſam altiſsimam ſimpliciter: eſt enim circa bonum humanum. Hoc autem non eſt optimum eorum, quæ ſunt. Et ideo ſignanter dicitur, quod prudentia eſt ſapientia viro, non autem ſapientia ſimpliciter.

c. 5. & 9. tom. 5.

Amb. loco citato in arg. † Tullius in lib. 2. de inuentione in fol 4. ante fin. lib.

Ad ſecundum dicendum, quod Ambroſ. * & etiam Tullius † nomen prudentiæ largius ſumunt pro qualibet cognitione humana, tam ſpeculatiua quam practica. Quamuis dici poſsit, quod ipſe actus ſpeculatiuæ rationis, ſecundum quod eſt voluntarius, cadit ſub electione & conſilio quantum ad ſuum exercitium; & per conſequens cadit ſub ordinatione prudentiæ. Sed quantum ad ſuam ſpeciem, prout comparatur ad obiectum, quod eſt verum neceſſarium, non cadit ſub conſilio, nec ſub prudentia.

c. 3. tom. 5. 260

inf a. 15. co. & q. 49. art. 5. ad 1. & art. 5. ad 2. & art. 7. cor.

Ad tertium dicendum, quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile, pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet niſi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus eſt conſilium: & huiuſmodi ſunt, in quibus non ſunt viæ determinatæ perueniendi ad finem, vt dicitur in 3. Ethic. * Quia ergo ratio ſpeculatiua quædam facit, puta ſyllogiſmum, propoſitionem, & alia huiuſmodi, in quibus proceditur ſecundum certas & determinatas vias: inde eſt quod reſpectu horum poteſt ſaluari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo inuenitur aliqua ars ſpeculatiua, non autem aliqua prudentia.

Art. 3. *Vtrum prudentia ſit cognoſcitiua ſingularium?*

** ar. 1 & 2. huius q. † tex. 49. tom. 2.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit cognoſcitiua ſingularium. Prudentia enim eſt in ratione, vt dictum eſt *. Sed ratio eſt vniuerſalium, vt dicitur in 1. Phyſic. † Ergo prudentia

non

non eſt cognoſcitiua niſi vniuerſalium.

¶ 2. Præterea, Singularia ſunt infinita. Sed infinita non poſſunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, quæ eſt ratio recta, non eſt ſingularium.

¶ 3. Præterea, Particularia per ſenſum cognoſcuntur. Sed prudentia non eſt in ſenſu. Multi enim habentes ſenſus exteriores perſpicaces, non ſunt prudentes. Ergo non eſt ſingularium.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 6. Eth.* quod prudentia non eſt vniuerſalium ſolum, ſed oportet etiam ſingularia cognoſcere. *c.7. circa fin. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, ad prudentiam pertinet non ſolum conſideratio rationis, ſed etiam applicatio ad opus, quæ eſt finis practicæ rationis. Nullus autem poteſt conuenienter alteri aliquid applicare, niſi vtrumque cognoſcat, ſcilicet & id quod applicandum eſt, & id cui applicandum eſt. Operationes autem ſunt in ſingularibus. Et ideo neceſſe eſt quod prudens & cognoſcat vniuerſalia principia rationis, & cognoſcat ſingularia, circa quæ ſunt operationes. *art. 1. ad 3. arg.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio primo quidem & principaliter eſt vniuerſalium. Poteſt tamen vniuerſales rationes ad particularia applicare. Vnde ſyllogiſmorum concluſiones non ſolum ſunt vniuerſales, ſed etiam particulares: quia intellectus per quamdam reflexionem ſe ad materiam extendit, vt dicitur in tertio de Anima*. *text. 10. to. n. 2.*

Ad ſecundum dicendum, quod quia infinitas ſingularium non poteſt ratione humana comprehendi: inde eſt quod ſunt incertæ prouidentiæ noſtræ, vt dicitur Sapient. 9. Tamen per experientiam ſingularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ vt in pluribus accidunt: quorum cognitio ſufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Philoſoph.* dicit in 6. Ethic. Prudentia non conſiſtit in ſenſu exteriori, quo cognoſcimus ſenſibilia propria: ſed in ſenſu interiori, qui perficitur per memoriam & per experimentum, ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita, quod prudentia ſit in ſenſu interiori, ſicut in ſubiecto principali: ſed principaliter quidem eſt in ratione, per quamdam autem applicationem, pertingit ad huiuſmodi ſenſum. *c.8. ad fi. tom. 5.* 261 *Inf. q. 55. art. 1. ad 1. & 1. 2. q. 37. a. 5. ad 3. & q. 61. a. 1. cor.*

Art. 4. *Vtrum prudentia ſit virtus?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit virtus. Dicit enim Auguſt.* in 1.* de lib. arbit. quod prudentia eſt appetendarum & *c. 13. in fin. tom. 1.*

vitandarum rerum ſcientia. Sed ſcientia contra virtutem diuiditur, vt patet in prædicamentis. Ergo prudentia non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Virtutis non eſt virtus. Sed artis eſt virtus, vt Philoſophus † dicit in 6. Ethic. Ergo ars non eſt virtus. Sed in arte eſt prudentia. Dicitur enim 2. Paral. 2. de Hiram, quod ſciebat cælare omnem ſculpturam, & adinuenire prudenter quodcumque in opere neceſſarium eſt. Ergo prudentia non eſt virtus.

c. 5. non procul à fin. to. 5.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus poteſt eſſe immoderata. Sed prudentia eſt immoderata: alioquin fruſtra diceretur in Prouerb. 23. cap. Prudentiæ tuæ pone modum. Ergo prudentia non eſt virtus.

cap. 36.

SED contra eſt, quod Greg.* in 2. Moral. prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & iuſtitiam, dicit eſſe quatuor virtutes.

art. 1. huius q. ad 3. & 1. 2. q. 55. a. 2. & 3. & q. 56. & 57.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, cum de virtutibus in communi ageretur, virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem poteſt dici dupliciter. Vno modo, materialiter, pro eo quod eſt bonum: alio modo, formaliter, ſecundum rationem boni. Bonum autem in quantum huiuſmodi, eſt obiectum appetitiuæ virtutis. Et ideo ſi qui habitus ſunt, qui faciant rectam conſiderationem rationis, non habito reſpectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tamquam ordinantes ad bonum materialiter, id eſt, ad id quod eſt bonum, non ſub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi, qui reſpiciunt rectitudinem appetitus: quia reſpiciunt bonum non ſolum materialiter, ſed etiam formaliter, id eſt, id quod eſt bonum, ſub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, ſicut dictum eſt *, applicatio rectæ rationis ad opus: quod non fit ſine appetitu recto. Et ideo prudentia non ſolum habet rationem virtutis, quam habent aliæ virtutes intellectuales: ſed etiam habet rationem virtutis, quam habent aliæ virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

art. 3. huius q. & a. 1. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſt. ibi large accepit ſcientiam pro qualibet recta ratione.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus dicit, artis eſſe virtutem: quia non importat rectitudinem appetitus. Et ideo ad hoc quod homo recte vtatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ ſunt artis. Tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem. Tum quia ars habet determinata media per quæ peruenitur ad finem: dicitur

Digitized by Google

citur tamen aliquis prudenter operari in his quæ ſunt artis, per ſimilitudinem quamdam. In quibuſdam autem artibus propter incertitudinem eorum, quibus peruenitur ad finem, neceſſarium eſt conſilium: ſicut in medicinali & in nauigatoria, vt dicitur in 3. Ethicor. *

Ad tertium dicendum, quod illud dictum Sapientis non eſt ſic intelligendum, quod ipſa prudentia ſit moderanda: ſed quia ſecundum prudentiam eſt aliis modus imponendus. c.3.to.5.

Art. 5. *Vtrum prudentia ſit virtus ſpecialis?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit ſpecialis virtus. Nulla enim ſpecialis virtus ponitur in communi definitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi definitione virtutis: quia in 2. Ethicor. * definitur virtus, habitus electiuus, in mediocritate exiſtens, determinata ratione quo ad nos, prout ſapiens determinabit. Recta autem ratio intelligitur ſecundum prudentiam: vt dicitur in 6. Ethicor. † Ergo prudentia non eſt ſpecialis virtus.

262 3.d.9.q. 1.ar.10. 1.q.2.co. & d.33. q.1.ar.1. q.2.& q. 2.ar.1.q. 3.ad 2.

** cap.6.*

† cap.5.à med. & c.vlt.circa med.

¶ 2. Præterea, Philoſophus * dicit in 6. Ethicor. quod virtus moralis recte facit operari finem: Prudentia autem ea quæ ſunt ad finem. Sed in qualibet virtute ſunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia eſt in qualibet virtute. Non eſt ergo virtus ſpecialis.

** c.12. circa me. & circa fi. li.10.5.*

¶ 3. Præterea, Specialis virtus habet ſpeciale obiectum. Sed prudentia non habet ſpeciale obiectum. Eſt enim recta ratio agibilium, vt dicitur in 6. Eth. * Agibilia autem ſunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non eſt ſpecialis virtus.

c.5. to.5.

SED contra eſt, quod condiuiditur & connumeratur aliis virtutibus. Dicitur enim Sap. 8. Sobrietatem & prudentiam docet, iuſtitiam & virtutem.

RESPONDEO dicendum, quod cum actus & habitus recipiant ſpeciem ex obiectis, vt ex ſupra dictis patet *: neceſſe eſt quod habitus, cui reſpondet ſpeciale obiectum ab aliis diſtinctum, ſpecialis ſit habitus: & ſi eſt bonus, eſt ſpecialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non ſolum ſecundum materialem conſiderationem ipſius, ſed magis ſecundum rationem formalem, vt ex ſupra dictis patet *. Nam vna, & eadem res cadit ſub actu diuerſorum habituum, & etiam diuerſarum potentiarum, ſecundum rationes diuerſas. Maior autem diuerſitas obiecti requiritur ad diuerſitatem potentiæ, quam ad diuerſitatem habitus: cum plures habitus inueniantur in vna

1.2.q.1. art.3. & q.18.a.2. & q.54. ar.2.

1.2.q.54. art.2. & in hac q. art.1.

1.2.q.54. art.1. potentia, vt ſupra dictum eſt *. Diuerſitas ergo rationis obiecti, quæ diuerſificat potentiam, multo magis diuerſificat habitum. Sic ergo dicendum eſt, quod cum ar.2.huius q. prudentia ſit in ratione, vt dictum eſt *, diuerſificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus ſecundum materialem diuerſitatem obiectorum. Nam ſapientia, ſcientia & intellectus ſunt circa neceſſaria: ars autem & prudentia circa contingentia. Sed ars circa factibilia: quæ ſcilicet in exteriori materia conſtituuntur, ſicut domus, cultellus, & huiuſmodi. Prudentia autem eſt circa agibilia: quæ ſcilicet in ipſo ope- 1.2.q.57. ar.4. rante conſiſtunt, vt ſupra habitum eſt *. Sed à virtutibus moralibus diſtinguitur prudentia ſecundum formalem rationem potentiarum diſtinctiuam, ſcilicet intellectiui, in quo eſt prudentia: & appetitiui, in quo eſt virtus moralis. Vnde manifeſtum eſt, prudentiam eſſe ſpecialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus diſtinctam.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio non datur de virtute in communi, ſed de virtute morali: in cuius definitione conuenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipſa, ſcilicet prudentia. Quia ſicut virtutis moralis ſubiectum eſt aliquid participans rationem: ita virtus moralis habet rationem virtutis, in quantum participat virtutem intellectualem.

Ad ſecundum dicendum, quod ex illa ratione habetur, quod prudentia adiuuet omnes virtutes, & in omnibus operetur. Sed hoc non ſufficit ad oſtendendum, quod non ſit virtus ſpecialis: quia nihil prohibet in aliquo genere eſſe aliquam ſpeciem, quæ aliqualiter operetur in omnibus ſpeciebus eiuſdem generis: ſicut Sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quod agibilia ſunt quidem materia prudentiæ, ſecundum quod ſunt obiectum rationis, ſcilicet ſub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum, ſecundum quod ſunt obiectum virtutis appetitiuæ, ſcilicet ſub ratione boni.

263 Art.6. *Vtrum prudentia præſtituat finem virtutibus moralibus?*

1.q.21. art.1. ad 2.& 1.q. 2.11.66. a.3. ad 3. & 3.d.33 q.2.ar,2. & 3. cor. AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia præſtituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia ſit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiua: videtur quod hoc modo ſe habeat prudentia ad virtutem moralem, ſicut ratio ad vim appetitiuam. Sed ratio præſtituit finem potentiæ appetitiuæ. Ergo prudentia præſtituit finem virtutibus moralibus.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Homo excedit res irrationales ſecundum rationem. Sed ſecundum alia cum eis communicat. Sic ergo ſe habet ratio ad alias partes hominis, ſicut ſe habet homo ad creaturas irrationales. Sed homo eſt finis creaturarum irrationalium, vt dicitur in 1. * Polit. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem ſicut ad finem. Sed prudentia eſt recta ratio agibilium, vt dictum eſt †. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam ſicut ad finem. Ipſa ergo præſtituit finem omnibus virtutibus moralibus.

lib 1. p. 7. text. 24. tom. 2 & l. 1. c. 1. pol. c. 5. to. 5.
† art. 2. huius q.

¶ 3. Præterea, Proprium eſt virtutis, vel artis, ſeu potentiæ, ad quam pertinet finis, vt præcipiat aliis virtutibus, ſeu artibus, ad quas pertinent ea, quæ ſunt ad finem. Sed prudentia diſponit de aliis virtutibus moralibus, & præcipit eis. Ergo præſtituit eis finem.

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit in 6. Eth. * quod virtus moralis intentionem finis facit rectam: Prudentia autem, quæ ad hanc. Ergo ad prudentiam non pertinet præſtituere finem virtutibus moralibus, ſed ſolum diſponere de his quæ ſunt ad finem.

c. 12. circa med. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod finis virtutum moralium eſt bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ eſt ſecundum rationem eſſe, vt patet per Dionyſium 4. cap. de diuin. nom. Vnde neceſſe eſt, quod fines moralium virtutum præexiſtant in ratione. Sicut autem in ratione ſpeculatiua ſunt quædam vt naturaliter nota, quorum eſt intellectus, & quædam, quæ per illa innoteſcunt, ſcilicet concluſiones, quarum eſt ſcientia: ita in ratione practica præexiſtunt quædam, vt principia naturaliter nota. Et huiuſmodi ſunt fines virtutum moralium: quia finis ſe habet in operabilibus, ſicut principium in ſpeculatiuis, vt ſupra habitum eſt *. Et quædam ſunt in ratione practica, vt concluſiones. Et huiuſmodi ſunt ea, quæ ſunt ad finem, in quæ peruenimus ex ipſis finibus. Et horum eſt prudentia, applicans vniuerſalia principia ad particulares concluſiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præſtituere finem virtutibus moralibus, ſed ſolum diſponere de his quæ ſunt ad finem.

q. 4. a. 7. & q. 23. art. 7. ad 2. & q. 26 art. 1. & 1 2. q 13. ar. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutibus moralibus præſtituit finem ratio naturalis, quæ dicitur ſyndereſis, vt in 1. habitum eſt *: non autem prudentia, ratione iam dicta *. Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

1. p. q. 79 ar. 12.
** in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod finis non pertinet ad

virtutes morales, tanquam ipſæ præſtituant finem, ſed quia tendunt in finem à ratione naturali præſtitutum, ad quod iuuantur per prudentiam, quæ eis viam parat, diſponendo ea quæ ſunt ad finem. Vnde relinquitur quod prudentia ſit nobilior virtutibus moralibus, & moueat eas. Sed ſynderesis mouet prudentiam, ſicut intellectus principiorum, ſcientiam.

264 Art. 7. *Vtrum ad prudentiam pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus?*

inf. q. 123. ar. 12. q. 141. a. 8. & 1. 2. q. 61. ar. 3. ad 1. & q. 66. ar. 2. & 3. d. 33. q. 2. art. 5.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod ad prudentiam non pertineat inuenire medium in virtutibus moralibus. Conſequi enim medium eſt finis moralium virtutum. Sed prudentia non præſtituit finem moralibus virtutibus, vt oſtenſum eſt *. Ergo non inuenit in eis medium.

** ar. præ.*

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt per ſe, non videtur cauſam habere, ſed ipſum eſſe eſt ſui ipſius cauſa: quia vnumquodque dicitur eſſe per cauſam ſuam. Sed exiſtere in medio conuenit virtuti morali per ſe, quaſi poſitum in eius definitione, vt ex dictis patet †. Non ergo prudentia cauſat medium in virtutibus moralibus.

† ar. 5. huius q.

¶ 3. Præterea, Prudentia operatur ſecundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ: quia vt Tullius dicit in 2. Rhet.* Virtus eſt habitus per modum naturæ, rationi conſentaneus. Ergo prudentia non præſtituit medium virtutibus moralibus.

lib. 2. de inuentione in fol. 4. ante fi.

SED contra eſt, quod in ſupra poſita * definitione virtutis moralis dicitur, quod eſt in medietate exiſtens determinata ratione, prout ſapiens determinabit.

** art. 5. huius q. arg. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod hoc ipſum, quod eſt conformari rationi rectæ, eſt finis proprius cuiuſlibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiſcentias homo diuertat à ratione. Et ſimiliter fortitudo ne à recto iudicio rationis diuertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis præſtitutus eſt homini ſecundum naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat vnicuique, vt ſecundum rationem operetur. Sed qualiter & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad rationem prudentiæ. Licet enim attingere medium ſit finis virtutis moralis, tamen per rectam diſpoſitionem eorum quæ ſunt ad finem, medium inuenitur. Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut agens naturale

rale facit vt forma ſit in materia : non tamen facit vt formæ conueniant ea quæ per ſe ei inſunt : ita etiam prudentia medium conſtituit in paſsionibus & operationibus , non tamen facit quod medium quærere conueniat virtuti.

Ad tertium dicendum,quod virtus moralis per modum naturæ intendit peruenire ad medium. Sed quia medium, ſecundum quod medium, non eodem modo inuenitur in omnibus : ideo inclinatio naturæ , quæ ſemper eodem modo operatur,ad hoc non ſufficit,ſed requiritur ratio prudentiæ.

Art. 8. *Vtrum præcipere ſit principalis actus prudentiæ?* 265

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod præci- *inf.q.51.*
pere non ſit principalis actus prudentiæ. Præcipe- *art.2. Et*
re enim pertinet ad bona quæ ſunt fienda. Sed Aug. *3.d.33.*
14. de Trinitate * ponit actum prudentiæ præcauere *q.2.ar.3.*
inſidias. Ergo præcipere non eſt principalis actus *& Ro. 8.*
prudentiæ. *le.1.fi. Et*
¶ 2. Præterea, Philoſ. dicit in 6. Eth. † quod pru- *Epheſ. 2.*
dentis eſt bene conſiliari. Sed alius actus videtur eſſe *le.8. col.*
conſiliari & præcipere,vt ex ſupra dictis patet *. Ergo *2.*
prudentiæ principalis actus non eſt præcipere. ** lib.14.*
¶ 3. Præterea, Præcipere vel imperare videtur per- *c.9.circa*
tinere ad voluntatem, cuius obiectum eſt finis, & quæ *fin.to.3.*
mouet alias potentias animæ. Sed prudentia non eſt *† c.5. in*
in voluntate,ſed in ratione. Ergo prudentiæ actus non *prin.to.5.*
eſt præcipere. ** ar.6.&*
SED contra eſt , quod Philoſ. † dicit in 6. Ethic. *7.huius*
quod prudentia præceptiua eſt. *q.& 1.2.*
RESPONDEO dicendum , quod prudentia eſt re- *q.14. &*
cta ratio agibilium,vt ſupra dictum eſt *. Vnde opor- *17.*
tet quod ille ſit præcipuus actus prudentiæ , qui eſt *† c.10.&*
præcipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem *in fin.lib.*
ſunt tres actus , quorum primus eſt conſiliari : quod *com.5.*
pertinet ad inuentionem. Nam conſiliari eſt quærere, ** art 2.*
vt ſupra habitum eſt †. Secundus actus eſt iudicare de *huius q.*
inuentis : & hoc facit ſpeculatiua ratio. Sed practica *† 1.2. q.*
ratio , quæ ordinatur ad opus , procedit vlterius. Et *14. ar.2.*
eſt tertius actus eius præcipere : qui quidem actus conſiſtit in applicatione conſiliatorum & iudicatorum ad operandum.Et quia iſte actus eſt propinquior fini rationis practicæ,inde eſt quod iſte eſt principalis actus rationis practicæ, & per conſequens prudentiæ. Et huius ſignum eſt quod perfectio artis conſiſtit in iudicando , non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex , qui volens peccat in arte , quaſi habens rectum iudicium , quam qui peccat nolens : quod

Digitized by Google

quod videtur eſſe ex defectu iudicij. Sed in prudentia eſt è conuerſo, vt dicitur in 6. Ethic. * Imprudentior enim eſt qui volens peccat, quaſi deficiens in principali actu prudentiæ, qui eſt præcipere, quam qui peccat nolens.

c. 5. non longè à fin. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod actus præcipiendi ſe extendit & ad bona proſequenda, & ad mala cauenda: & tamen præcauere inſidias non attribuit Aug. prudentiæ, quaſi principalem actum ipſius: ſed quia iſte actus prudentiæ non manet in patria.

Ad ſecundum dicendum, quod bonitas conſilij requiritur, vt ea quæ ſunt bene inuenta, applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ eſt bene conſiliatiua.

Ad tertium dicendum, quod mouere abſolute pertinet ad voluntatem. Sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo eſt actus rationis, vt ſupra dictum eſt †.

† a. 2. huius q. et 1. 2. q. 17.

266 Art. 9. *Vtrum ſolicitudo pertineat ad prudentiam?*

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod ſolicitudo non pertineat ad prudentiam. Solicitudo enim inquietudinem quamdam importat. Dicit enim Iſidor. * in lib. Etym. quod ſolicitus dicitur, qui eſt inquietus. Sed motio maxime pertinet ad vim appetitiuam. Ergo & ſolicitudo. Sed prudentia non eſt in vi appetitiua, ſed in ratione: vt ſupra habitum eſt †. Ergo ſolicitudo non pertinet ad prudentiam.

inf. q. 48. ar. vnico ad 5. Et q. 54. ad 2. co.

** lib. 10. c. 18. et incipit, Sapiens, inter pr. et med.*

† art. 1. huius q.

¶ 2. Præterea, Solicitudini videtur opponi certitudo veritatis. Vnde dicitur 1. Reg. 9. quod Samuël dixit ad Saul, De aſinis, quas nudius tertius perdidiſti, ne ſolicitus ſis: quia inuentæ ſunt. Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum ſit virtus intellectualis. Ergo ſolicitudo opponitur prudentiæ magis, quam ad eam pertineat.

¶ 3. Præterea, Philoſophus * dicit in 4. Ethicor. quod ad magnanimum pertinet pigrum eſſe & otioſum. Pigritiæ autem opponitur ſolicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia bonum non eſt bono contrarium, vt dicitur * in Prædicamentis: videtur quod ſolicitudo non pertineat ad prudentiam.

cap. 3. à me. to. 5.

** in poſt prædic. c. de oppoſitis, to 1.*

SED contra eſt, quod dicitur 1. Petr. 4. Eſtote prudentes, & vigilare in orationibus. Sed vigilantia eſt idem ſolicitudini. Ergo ſolicitudo pertinet ad prudentiam.

† lib. 10. c. 18. et incipit, Sapiens, in prin. & med.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dicit Iſid. † in lib. Etym. Solicitus dicitur quaſi ſolers citus, in quantum

quantum ſcilicet aliquis ex quadam ſolertia animi, velox eſt ad proſequendum ea quæ ſunt agenda. Hoc autem pertinet ad Prudentiam, cuius præcipuus actus eſt circa agenda præcipere de præconſiliatis & iudicatis. Vnde Philoſ. dicit in 6. Ethic. † quod oportet operari quidem velociter conſiliata, conſiliari autem tarde. Et inde eſt, quod ſolicitudo proprie ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Aug. dicit in lib. de Morib. Eccleſiæ *, quod prudentiæ ſunt excubiæ atque diligentiſsima vigilantia, ne ſubrepente paulatim mala ſuaſione fallamur.

c. 9. parum à pr. tom 5.

c. 24. in medio illius, to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod motus quidem pertinet ad vim appetitiuam, ſicut ad principium mouens: tamen ſecundum directionem & præceptum rationis, in quo conſiſtit ratio ſolitudinis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Philoſ. in 1. Ethicor. * Certitudo non eſt ſimiliter quærenda in omnibus, ſed in vnaquaque materia ſecundum proprium modum. Quia vero materia prudentiæ ſunt ſingularia contingentia, circa quæ ſunt operationes humanæ, non poteſt certitudo prudentiæ tanta eſſe, quod omnino ſolicitudo tollatur.

c. 3. circa prin. & c. 7. circa fin. to. 5.

Ad tertium dicendum, quod magnanimus dicitur eſſe piger & otioſus: non quia de nullo ſit ſolicitus, ſed quia non eſt ſuperflue ſolicitus de multis, ſed confidit in his, de quibus confidendum eſt, & circa illa non ſuperflue ſolicitatur. Superfluitas enim timoris & diffidentiæ facit ſuperfluitatem ſolicitudinis: quia timor facit conſiliari nos, vt ſupra dictum * eſt, cum de paſsione timoris ageretur.

1. 2. q. 44 ar. 2.

267

Art. 10. *Vtrum prudentia ſe extendat ad regimen multitudinis?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod prudẽtia non ſe extendat ad regimen multitudinis, ſed ſolum ad regimen ſuiipſius. Dicit enim Philoſ. in 5. Ethic.* quod virtus relata ad bonum commune, eſt iuſtitia. Sed prudentia differt à iuſtitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

inf. q. 46. a. 3. ad 3. et 1. q. 22. ar. 1. cor.

** c. 1. circa finem præcipue, tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Videtur eſſe prudens, qui ſibiipſi bonum quærit & operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia, negligunt ſua. Ergo non ſunt prudentes.

¶ 3. Præterea, Prudentia diuiditur contra temperantiam & fortitudinem. Sed temperantia & fortitudo videtur dici ſolum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

SED

Digitized by Google

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matt. 24. Quis putas eſt fidelis ſeruus & prudens, quem conſtituit dominus ſuper familiam ſuam?

c.5. circa fin. videtur innui tom.5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Philoſophus dicit in 6. Ethic.* Quidam poſuerunt quod prudentia non ſe extendit ad bonum commune, ſed ſolum ad bonum proprium. Et hoc ideo, quia exiſtimabant quod non oporter hominem quærere niſi bonum proprium. Sed hæc exiſtimatio repugnat charitati, quæ non quærit quæ ſua ſunt: vt dicitur 1. ad Corin. 13. Vnde & Apoſtolus de ſeipſo dicit 1. ad Cor. 10. Non quærens quod mihi vtile ſit, ſed quod multis, vt ſalui fiant. Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc iudicat, quod bonum commune ſit melius quam bonum vnius. Quia ergo ad prudentiam pertinet recte conſiliari, iudicare & præcipere de his, per quæ peruenitur ad debitum finem, manifeſtum eſt, quod prudentia non ſolum ſe habet ad bonum priuatum vnius hominis, ſed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune, dicitur legalis iuſtitia: ita prudentia relata ad bonum commune, vocatur prudentia politica. Nam ſic ſe habet politica ad iuſtitiam legalem, ſicut ſe habet prudentia ſimpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex conſequenti etiam quærit bonum ſuum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non poteſt eſſe ſine bono communi vel familiæ, vel ciuitatis, aut regni. Vnde & Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis, quod malebant eſſe pauperes in diuite imperio, quam diuites in paupere imperio. Secundo, quia cum homo ſit pars domus, vel ciuitatis, oportet quod conſideret quid ſit ſibi bonum ex hoc, quod eſt prudens circa bonum multitudinis. Bona enim diſpoſitio partium accipitur ſecundum habitudinem ad totum: quia vt Aug.* dicit in lib. Confeſſ. Turpis eſt omnis pars ſuo toti non conueniens, vel non congruens.

lib.3.c.8. inter me. & fin. tom.1.

Ad tertium dicendum, quod etiam temperantia & fortitudo poſſunt referri ad bonum commune. Vnde de actibus earum dantur præcepta legis: vt dicitur in 5. Ethic.* Magis tamen prudentia & iuſtitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, ſicut ad partem ſenſitiuam pertinent ſingularia.

c.1. à me. tom.5.

Art.

Digitized by Google

 268

Art. 11. *Vtrum prudentia, quæ eſt reſpectu boni proprij, ſit eadem ſpecie cum ea, quæ ſe extendit ad bonum commune?*

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia, quæ eſt reſpectu boni proprij, ſit eadem ſpecie cum ea, quæ ſe extendit ad bonum commune. Dicit enim Philoſophus in 6. Ethic. * quod politica & prudentia idem habitus eſt: eſſe autem non idem ipſis.

inf. q. 48. art. vnic. co. fin. & ad 2. Et 2.2. q. 57. a. 9. ad 4. * *lib. 6. c. 8. in pr. tom. 5.* † *cap. 3. à med. to. 3.*

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 3. Politicæ †, quod eadem eſt virtus viri boni, & boni principis. Sed politica maxime eſt in principe, in quo eſt ſicut architectonica. Cum ergo prudentia ſit virtus boni viri, videtur quod ſit idem habitus prudentia & politica.

¶ 3. Præterea, Et quorum vnum ordinatur ad aliud, non diuerſificant ſpeciem, aut ſubſtantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam ſimpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica & prudentia neque differunt ſpecie, neque ſecundum habitus ſubſtantiam.

SED contra eſt, quod diuerſæ ſcientiæ ſunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune ciuitatis; & œconomica, quæ de his eſt, quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ; & monaſtica, quæ eſt de his quæ pertinent ad bonum vnius perſonæ. Ergo pari ratione & prudentiæ ſunt ſpecies diuerſæ, ſecundum hanc diuerſitatem materiæ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ſpecies habituum diuerſificantur ſecundum diuerſitatem obiecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipſius. Ratio autem formalis omnium, quæ ſunt ad finem, attenditur ex parte finis, ſicut ex ſupra dictis patet *. Et ideo neceſſe eſt, quod ex relatione ad diuerſos fines diuerſificentur ſpecies habitus. Diuerſi autem fines ſunt bonum proprium vnius, & bonum familiæ, & bonum ciuitatis & regni. Vnde neceſſe eſt, quod prudentiæ differant ſpecie ſecundum differentiam horum finium: vt ſcilicet vna ſit prudentia ſimpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium: alia autem œconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ. Et tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune ciuitatis, vel regni.

art. 5. huius q. & 1.2. q. 54. art. 2. * *1.2. in Prol. & q. 102. ar. tic. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus non intendit dicere, quod politica ſit idem ſecundum ſubſtantiam habitus cuilibet prudentiæ, ſed prudentiæ, quæ

Digitized by Google

quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem prudentia dicitur ſecundum communem rationem prudentiæ: prout ſcilicet eſt quædam ratio recta agibilium. Dicitur autem politica ſecundum ordinem ad bonum commune.

loco citato in arg. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Philoſoph. * ibidem dicit, Ad bonum virum pertinet poſſe bene principari, & bene ſubiici. Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis & ſubditi differt ſpecie: ſicut etiam virtus viri & mulieris, vt ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam diuerſi fines, quorum vnus ordinatur ad alium, diuerſificant ſpeciem habitus: ſicut equeſtris, & militaris, & ciuilis differunt ſpecie; licet finis vnius ordinetur ad finem alterius. Et ſimiliter licet bonum vnius ordinetur ad bonum multitudinis: tamen hoc non impedit quin talis diuerſitas faciat habitus differre ſpecie. Sed ex hoc ſequitur, quod habitus qui ordinatur ad finem vltimum, ſit principalior, & imperet aliis habitibus.

269 Art. 12. *Vtrum prudentia ſit in ſubditis, an ſolum in principibus?*

inf. q. 49. art. 3. ad 3. & q. 5. art. 2. cor. AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit in ſubditis, ſed ſolum in principibus. Dicit enim Philoſophus * in 3. Politicorum, quod prudentia ſola eſt propria virtus principis: aliæ autem virtutes ſunt communes ſubditorum & principum. Subditi autem non eſt virtus prudentia, ſed opinio vera.

** cap. 3. à med. to. 5.*

† cap. vlt. post med. tom. 5. ¶ 2. Præterea, In primo Politicorum † dicitur, quod ſeruus omnino non habet quid conſiliatiuum. Sed prudentia facit bene conſiliatiuos, vt dicitur in 6. Ethicor. * Ergo prudentia non competit ſeruis, ſeu ſubditis.

** c. 5. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt præceptiua, vt ſupra dictum eſt †. Sed præcipere non pertinet ad ſeruos vel ſubditos, ſed ſolum ad principes. Ergo prudentia non eſt in ſubditis, ſed ſolum in principibus.

† a. 8. huius quæſt.

SED contra eſt, quod Philoſoph. dicit in 6. * Eth. quod prudentiæ politicæ ſunt duæ ſpecies. Vna quæ eſt legum poſitiua, quæ pertinet ad principes: alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ eſt circa ſingularia. Huiuſmodi autem ſingularia peragere, pertinet etiam ad ſubditos. Ergo prudentia non eſt ſolum principum, ſed etiam ſubditorum.

** cap. 8. in princ. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod prudentia in ratione eſt: regere autem & gubernare, proprie rationis eſt. Et ideo vnuſquiſque in quantum participat de-

de regimine, & gubernatione, in tantum conuenit ſibi habere rationem & prudentiam. Manifeſtum eſt autem, quod ſubditi, in quantum eſt ſubditus, & ſerui, in quantum eſt ſeruus, non eſt regere & gubernare, ſed magis regi & gubernari: & ideo prudentia non eſt virtus ſerui in quantum eſt ſeruus; nec ſubditi, in quantum eſt ſubditus. Sed quia quilibet homo in quantum eſt rationalis, participat aliquid de regimine ſecundum arbitrium rationis, in tantum conuenit ei prudentiam habere. Vnde manifeſtum eſt, quod prudentia quidem in principe eſt ad modum artis architectonicæ, vt dicitur in 6. Ethicor. * in ſubditis autem ad modum artis manu operantis. *c.8. circa princ. t.5.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philoſophi eſt intelligendum, per ſe loquendo: quia ſcilicet prudentia non eſt virtus ſubditi, in quantum huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſeruus non habet quid conſiliatiuum, in quantum eſt ſeruus; ſic enim eſt inſtrumentum Domini: eſt tamen conſiliatiuus, in quantum eſt animal rationale.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam homo non ſolum præcipit aliis, ſed etiam ſibiipſi, prout ſcilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

Art. 13. *Vtrum prudentia poſſit eſſe in peccatoribus?* 270

AD tertiumdecimum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia poſſit eſſe in peccatoribus. Dicit enim Dominus Luc. 16. Filij huius ſeculi, prudentiores filiis lucis in generatione ſua ſunt. Sed filij huius ſeculi ſunt peccatores. Ergo in peccatoribus poteſt eſſe prudentia. *inf. q. 50. art. 3. ad 2. & q. 51. art. 1. ad 3. & vir. q. 5. art. 2. cor. & ad 3.*

¶ 2. Præterea, Fides eſt nobilior virtus, quam prudentia. Sed fides poteſt eſſe in peccatoribus. Ergo & prudentia.

¶ 3. Præterea, Prudentis hoc opus maxime dicimus, bene conſiliari, vt dicitur in 6. Ethicor. * Sed multi peccatores ſunt boni conſilij. Ergo multi peccatores habent prudentiam *c.5. circa princ. & c.7. à medi. tom.5.*

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 6. Eth. † Impoſsibile eſt prudentem eſſe non entem bonum. Sed nullus peccator eſt bonus. Ergo nullus peccator eſt prudens. *† c.12. in fin. tom.5.*

RESPONDEO dicendum, quod prudentia dicitur tripliciter. Eſt enim quædam prudentia falſa, vel per ſimilitudinem dicta. Cum enim prudens ſit qui bene diſponit ea quæ ſunt agenda propter aliquem bonum finem: ille qui propter malum finem aliqua

diſponit

Digitized by Google

diſponit congruentia illi fini, habet falſam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine, non eſt vere bonum, ſed ſecundum ſimilitudinem: ſicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo poteſt ſecundum ſimilitudinem dici prudens latro, qui conuenientes vias adinuenit ad latrocinandum. Et huiuſmodi eſt prudentia, de qua Apoſt. dicit ad Rom. 8. Prudentia carnis mors eſt: quæ ſcilicet finem vltimum conſtituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia eſt quidem vera, quia adinuenit vias accommodatas ad finem vere bonum: ſed eſt imperfecta duplici ratione. Vno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine, non eſt communis finis totius humanæ vitæ, ſed alicuius ſpecialis negotij: puta cum aliquis adinuenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad nauigandum, dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ: puta cum aliquis recte conſiliatur, & bene iudicat etiam de his, quæ pertinent ad totam vitam: ſed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia eſt & vera & perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ recte conſiliatur, iudicat, & præcipit. Et hæc ſola dicitur prudentia ſimpliciter, quæ in peccatoribus eſſe non poteſt. Prima autem prudentia eſt in ſolis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta eſt communis bonis & malis, maxime illa quæ eſt imperfecta, propter finem particularem. Nam illa quæ eſt imperfecta, propter defectum principalis actus, etiam non eſt niſi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia. Vnde non dicitur ſimpliciter quod ſint prudentes, ſed in generatione ſua.

Ad ſecundum dicendum, quod fides in ſui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, ſed ratio fidei conſiſtit in ſola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum: tum quia principia prudentiæ ſunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æſtimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum. Vnde prudentia non poteſt eſſe
1.2.q.58. ſine virtutibus moralibus, vt ſupra oſtenſum eſt*.
art.5. & q.65.a.1. Tum etiam quia prudentia eſt præceptiua rectorum operum: quod non contingit niſi exiſtente appetitu recto. Vnde fides, licet ſit nobilior quam prudentia, propter obiectum: tamen prudentia ſecundum ſui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex peruerſitate appetitus.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod peccatores poſſunt quidem eſſe bene conſiliatiui ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum. Ad finem autem bonum totius vitæ non ſunt bene conſiliatiui perfecte: quia conſilium ad effectum non perducunt. Vnde non eſt in eis prudentia, quæ ſe habet ſolum ad bonum. Sed ſicut Philoſophus dicit in 6. Ethic.* eſt in talibus dinotica, id eſt, naturalis induſtria, quæ ſe habet ad bonum & malum: vel aſtutia, quæ ſe habet ſolum ad malum: quam ſupra † diximus falſam prudentiam, vel prudentiam carnis. *cap. 11. à med. c. 5.* *in corp. art.*

271

Art. 14. *Vtrum prudentia ſit in omnibus habentibus gratiam?*

AD quartumdecimum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia non ſit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur induſtria quædam, per quam ſciant bene prouidere quæ agenda ſunt. Sed multi habentes gratiam carent tali induſtria. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam. *Inf. q. 51. a. 1. ad 3.*

2. Præterea, Prudens dicitur qui eſt bene conſiliatiuus, vt dictum eſt *. Sed multi habent gratiam, qui non ſunt bene conſiliatiui, ſed neceſſe habent regi conſilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam. *art. præc. & 8.*

¶ 3. Præterea. Philoſophus dicit in 3. Top. quod iuuenes non conſtat eſſe prudentes. Sed multi iuuenes habent gratiam. Ergo prudentia non inuenitur in omnibus gratiam habentibus.

SED contra eſt, quod nullus habet gratiam niſi ſit virtuoſus. Sed nullus poteſt eſſe virtuoſus, niſi habeat prudentiam. Dicit enim Gregor.* in 2. Moral. quod cæteræ virtutes, niſi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt. Ergo omnes habentes gratiam, habent prudentiam. *c. 33. parũ ante me.*

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt virtutes eſſe connexas, ita vt qui vnam habet, omnes habeat: ſicut ſupra oſtenſum eſt *. Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem: vnde neceſſe eſt quod habeat omnes alias virtutes. Et ita cum prudentia ſit virtus, vt oſtenſum eſt *, neceſſe eſt quod habeat prudentiam. *1. p. q. 65. art. 1.* *art. 4. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt induſtria. Vna quidem, quæ eſt ſufficiens ad ea quæ ſunt de neceſsitate ſalutis: & talis induſtria datur omnibus habentibus gratiam: quos vnctio docet de omnibus, vt dicitur in 1. Ioan. 2. Eſt autem alia induſtria plenior, per quam aliquis ſibi & aliis poteſt prouidere, non ſolum de his, quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem,

Digitized by Google

tem, ſed etiam de quibuſcumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis induſtria non eſt in omnibus habentibus gratiam.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui indigent regi conſilio alieno, ſaltem in hoc ſibiipſis conſulere ſciunt, ſi gratiam habent, vt aliorum requirant conſilia, & diſcernant conſilia bona à malis.

Ad tertium dicendum, quod prudentia acquiſita cauſatur ex exercitio actuum. Vnde indiget ad ſui generationem experimento & tempore, vt dicitur in 2. Ethic.* Vnde non poteſt eſſe in iuuenibus, nec ſecundum habitum, nec ſecundum actum. Sed prudentia gratuita cauſatur ex infuſione diuina. Vnde in pueris baptizatis nondum habentibus vſum rationis, eſt prudentia ſecundum habitum, ſed non ſecundum actum: ſicut etiam in amentibus. In his autem, qui iam habent vſum rationis, eſt etiam ſecundum actum, quantum ad ea quæ ſunt de neceſsitate ſalutis. Sed per exercitium meretur augmentum quouſque perficiatur: ſicut & cæteræ virtutes. Vnde & Apoſt. dicit ad Hebr. 5. quod perfectorum eſt ſolidus cibus, eorum qui pro conſuetudine exercitatos habent ſenſus ad diſcretionem boni & mali.

in pr. l. h. & lib. 6. c. 8. à me. tom. 5.

272 Art. 15. *Vtrum prudentia inſit nobis à natura?*

AD quintumdecimum ſic proceditur. Videtur quod prudentia inſit nobis à natura. Dicit enim Philoſophus in 6. Ethic.* quod ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur eſſe, ſcilicet ſyneſis, gnome, & huiuſmodi: non autem ea quæ pertinent ad ſapientiam ſpeculatiuam. Sed eorum, quæ ſunt vnius generis, eadem eſt originis ratio. Ergo etiam prudentia ineſt nobis à natura.

*2. d. 3. q. 2. 2. 2. col. fin. & ver. q. 18. a. 7. ad 7. *c. 11. à med. t. 5.*

¶ 2. Præterea, Aetatum variatio eſt ſecundum naturam. Sed prudentia conſequitur ætates: ſecundum illud Iob. 12. In antiquis eſt ſapientia, & in multo tempore prudentia. Ergo prudentia eſt naturalis.

¶ 3. Præterea, Prudentia magis conuenit naturæ humanæ, quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quaſdam naturales prudentias: vt patet per Philoſophum * in 8. de hiſt. animalium. Ergo prudentia eſt naturalis.

cap. 1. & lib. 9. c. 5. & 6 t. 4.

SED contra eſt, quod Philoſoph. † dicit in 2. Eth. quod virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet & generationem, & augmentum: ideo experimento indiget, & tempore. Sed prudentia eſt virtus intellectualis, vt ſupra habitum eſt *. Ergo prudentia non ineſt nobis à natura, ſed ex doctrina & experimento.

† c. 1. t. 6. art. 4. huius q.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * præmiſsis patet, prudentia includit cognitionem, & vniuerſalium, & ſingularium operabilium, ad quæ prudens vniuerſalia principia applicat. Quantum ergo ad vniuerſalem cognitionem, eadem ratio eſt de prudentia, & de ſcientia ſpeculatiua: quia vtriuſque prima principia vniuerſalia ſunt naturaliter nota, vt ex ſupra dictis * patet: niſi quod principia communia prudentiæ, ſunt magis connaturalia homini. Vt enim Philoſophus * dicit in 10. Ethic. Vita quæ eſt ſecundum ſpeculationem, eſt melior quam quæ eſt ſecundum hominem. Sed alia principia vniuerſalia poſteriora, ſiue ſint rationis ſpeculatiuæ, ſiue practicæ, non habentur per naturam, ſed per inuentionem ſecundum viam experimenti, vel per diſciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum, circa quæ operatio conſiſtit, eſt iterum diſtinguendum: quia operatio conſiſtit circa aliquid, vel ſicut circa finem, vel ſicut circa ea quæ ſunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ ſunt determinati: & ideo poteſt eſſe naturalis inclinatio reſpectu horum finium: ſicut ſupra dictum eſt *, quod quidam habent ex naturali diſpoſitione quaſdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines: & per conſequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiuſmodi finibus. Sed ea quæ ſunt ad finem in rebus humanis, non ſunt determinata, ſed multipliciter diuerſificantur ſecundum diuerſitatem perſonarum, & negotiorum. Vnde quia inclinatio naturæ ſemper eſt ad aliquid determinatum, talis cognitio non poteſt homini ineſſe naturaliter, licet ex naturali diſpoſitione vnus ſit aptior ad huiuſmodi diſcernenda, quam alius: ſicut etiam accidit circa concluſiones ſpeculatiuarum ſcientiarum. Quia ergo prudentia non eſt circa fines, ſed circa ea quæ ſunt ad finem, vt ſupra habitum eſt *: ideo prudentia non eſt naturalis.

a.2.& 3.

art.6. huius q.

** c 7.& 8. tom 5.*

1.2.q.63. a.1 & 2.

art.6. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, ſecundum quod ordinatur ad fines. Vnde ſupra præmiſerat quod principia ſunt eius, quod eſt cuius gratia, id eſt, finis. Et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia, quæ eſt conſiliatiua eorum, quæ ſunt ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod prudentia magis eſt in ſenibus, non ſolum propter naturalem diſpoſitionem quietantem motum paſsionum ſenſibilium, ſed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod etiam in brutis animalibus ſunt determinatæ viæ perueniendi ad finem. Vnde videmus quod omnia animalia eiuſdem ſpeciei ſimiliter operantur. Sed hoc non poteſt eſſe in homine, propter rationem eius, quæ cum ſit cognoſcitiua vniuerſalium, ad infinita ſingularia ſe extendit.

273 Art. 16. *Vtrum prudentia poſſit amitti per obliuionem?*

1.2.q.53.a.1.co.& ver.q.18.a.7.ad 6. AD ſextumdecimum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia poſſit amitti per obliuionem. Scientia enim cum ſit neceſſariorum, eſt certior quã prudentia, quę eſt contingentium operabilium. Sed ſcientia amittitur per obliuionem. Ergo multo magis prudentia.

c.1.& 2. tom.5. ¶ 2. Præterea, Sicut Philoſophus * dicit in 2. Eth. Virtus ex eiſdem generatur & corrumpitur, contrario modo factis. Sed ad generationem prudentiæ neceſſarium eſt experimentum: quod fit ex multis memoriis, *lib.1.c.1. non longe à pr. t.3.* vt dicitur in principio Metaph. * Ergo cum obliuio memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per obliuionem poſſit amitti.

¶ 3. Præterea, Prudentia non eſt ſine cognitione vniuerſalium. Sed vniuerſalium cognitio poteſt per obliuionem amitti. Ergo & prudentia.

** c.5. in fin. t.5.* SED contra eſt quod Philoſophus * dicit in ſexto Ethic. quod obliuio eſt artis, & non prudentiæ.

RESPONDEO dicendum, quod obliuio reſpicit cognitionem tantum: & ideo per obliuionem poteſt aliquis artem totaliter perdere, & ſimiliter ſcientiam, quæ in ratione conſiſtunt. Sed prudentia non conſiſtit in ſola cognitione, ſed etiam in appetitu: quia, vt di- *art.8. huius q.* ctum eſt *, principalis eius actus eſt præcipere, quod eſt applicare cognitionem habitam ad appetendum & operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per obliuionem, ſed magis corrumpitur per paſſiones. Di- ** c.5 à med. t.5.* cit enim Philoſ. * in 6. Eth. quod delectabile & triſte peruertit æſtimationem prudentiæ. Vnde Daniel. 13. dicitur, Species decepit te, & concupiſcentia ſubuertit cor tuum, & Exod. 23. dicitur, Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes. Obliuio tamen poteſt impedire prudentiam, in quantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per obliuionem tolli poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcientia eſt in ſola ratione. Vnde de ea eſt alia ratio, vt ſupra dictum *in corp.* eſt *.

a.& 1.2. q.53.a.1. Ad ſecundum dicendum, quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex ſola memoria, ſed ex exercitio recte præcipiendi.

Ad

Ad tertium dicendum, quod prudentia principaliter conſiſtit non in cognitione vniuerſalium, ſed in applicatione ad opera, vt dictum eſt *. Et ideo obliuio vniuerſalis cognitionis non corrumpit id quod eſt principale in prudentia: ſed aliquod impedimentum ei affert, vt dictum eſt.

art 3. huius q.

QVAESTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de partibus prudentiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quæ ſunt partes prudentiæ.

¶ Secundo, de partibus quaſi integralibus eius.

¶ Tertio, de partibus ſubiectiuis eius.

¶ Quarto, de partibus potentialibus.

Art. Vnicus. *Vtrum conuenienter aſſignentur tres partes prudentiæ?* 274

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter aſsignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in 2. Rhetoricæ *, ponit tres partes prudentiæ, ſcilicet memoriam, intelligentiam, & prouidentiam. Macrobius autem ſecundum ſententiam Plotini, attribuit prudentiæ ſex, ſcilicet rationem, intellectum, circumſpectionem, prouidentiam, docilitatem, & cautionem. Ariſtot. autem in 6. Ethic. * dicit ad prudentiam pertinere eubuliam, ſyneſim, & gnomen. Facit etiam mentionem circa prudentiam de euſtochia & ſolertia, ſenſu, & intellectu. Quidam autem alius Philoſophus Græcus dicit, quod ad prudentiam decem pertinent, ſcilicet eubulia, ſolertia, prouidentia, regnatiua, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica, & Phyſica. Ergo videtur quod vel vna aſsignatio ſit ſuperflua, vel alia diminuta.

inf. q. 49. et 3. d. 33. q. 3. a. 1.
** Tullius in lib. 2. de inuēt. in fol. 4. ante fin.*
† lib. 1. in ſomnium Scipionis c. 8.
** c. 9. 10. & 11. c. 5.*

¶ 2. Præterea, Prudentia diuiditur contra ſcientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, phyſica, ſunt quædam ſcientiæ. Non ergo ſunt partes prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiua, vel intelligentia, ratio, ſenſus, & docilitas, non ſolum pertinent ad prudentiam, ſed etiam ad omnes habitus cognoſcitiuos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

¶ 4. Præterea, Sicut conſiliari & iudicare & præcipere, ſunt actus rationis practicæ: ita etiam & vti, ſicut ſupra habitum eſt *. Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiæ. quæ pertinet ad conſilium; & ſyne-

1. 2. q. 16. art. 1.

ſis, & gnome, quæ pertinent ad iudicium: ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad vſum.

¶ 5. Præterea, Solicitudo ad prudentiam pertinet, ſicut ſupra dictum eſt *. Ergo etiam inter partes prudentiæ ſolicitudo poni debuit.

q. praced. art. 9.

RESPONDEO dicendum, quod triplex eſt pars, ſcilicet integralis, vt paries, tectum & fundamentum ſunt partes domus: ſubiectiua, ſicut bos & leo ſunt partes animalis: & potentialis, ſicut nutritiuum, & ſenſitiuum ſunt partes animæ. Tribus ergo modis poſſunt aſsignari partes alicui virtuti. Vno modo, ad ſimilitudinem partium integralium: vt ſcilicet illa dicantur eſſe partes virtutis alicuius, quæ neceſſe eſt concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et ſic ex omnibus enumeratis poſſunt accipi octo partes prudentiæ, ſcilicet ſex, quas enumerat Macrobius *, quibus addenda eſt ſeptima, ſcilicet memoria, quam ponit Tullius: & euſtochia ſiue ſolertia, quam ponit Ariſtot. Nam ſenſus prudentiæ, etiam intellectus dicitur. Vnde Philoſophus dicit in 6. Ethic.* Horum ergo oportet habere ſenſum, hic autem eſt intellectus. Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, ſecundum id quod eſt cognoſcitiua, ſcilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas, & ſolertia. Tria vero alia pertinent ad eam, ſecundum quod eſt præceptiua, applicando cognitionem ad opus, ſcilicet prouidentia circumſpectio, & cautio. Quorum diuerſitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria ſunt conſideranda. Primo quidem ipſa cognitio, quæ ſi ſit præteritorum, eſt memoria: ſi autem præſentium, ſiue contingentium, ſiue neceſſariorum, vocatur intellectus, ſiue intelligentia. Secundo ipſa cognitionis acquiſitio, quæ fit vel per diſciplinam, & ad hoc pertinet docilitas: vel per inuentionem, & ad hoc pertinet euſtochia, quæ eſt bona coniecturatio. Huius autem pars, vt dicitur in 6. * Ethic. eſt ſolertia, quæ eſt velox coniecturatio medij, vt dicitur in 1. Poſteriorum. Tertio conſiderandus eſt vſus cognitionis, ſecundum ſcilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoſcenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem, vt ordinet aliquid accommodum ad finem: & hoc pertinet ad prouidentiam. Secundo, vt attendat circumſtantias negotij: quod pertinet ad circumſpectionem. Tertio, vt vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem.

locis in arg. citatis.

c. 11. circa fin. t. 5.

c. 9 & 1. poſter. circa finem t. 5.

Partes autem ſubiectiuæ virtutis dicuntur ſpecies

eius

eius diuerſæ. Et hoc modo partes prudentiæ, ſecundum quod proprie ſumuntur, ſunt prudentia, per quam aliquis regit ſeipſum; & prudentia, per quam aliquis regit multitudinem: quæ differunt ſpecie, vt dictum eſt *. Et item prudentia, quæ eſt multitudinis regitiua, diuiditur in diuerſas ſpecies, ſecundum diuerſas ſpecies multitudinis. Eſt autem quædam multitudo adunata ad aliquod ſpeciale negotiũ: ſicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regula eſt prudentia militaris. Quædam vero multitudo eſt adunata ad totam vitam: ſicut multitudo vnius domus, vel familiæ, cuius regula eſt prudentia œconomica. Et etiam multitudo vnius ciuitatis vel regni: cuius quidem regula directiua eſt in principe regnatiua, in ſubditis autem politica ſimpliciter dicta. Si vero prudentia ſumatur large, ſecundum quod includit etiam ſcientiam ſpeculatiuam vt ſupra dictum eſt *: tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, Rhetorica & Phyſica, ſecundum tres modos procedendi in ſcientiis. Quorum vnus eſt per demonſtrationem ad ſcientiam cauſandam: quod pertinet ad phyſicam, vt ſub phyſica intelligantur omnes ſcientiæ demonſtratiuæ. Alius modus ex probabilibus ad opinionem faciendam: quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus eſt ex quibuſdam coniecturis ad ſuſpicionem inducendam, vel ad aliqualiter perſuadendum: quod pertinet ad rhetoricam. Poteſt tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quæ ratiocinatur interdum quidem ex neceſſariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibuſdam coniecturis. Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctæ, quæ ordinantur ad aliquos ſecundarios actus vel materias, quaſi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et ſecundum hoc ponuntur partes prudentiæ eubulia, quæ eſt circa conſilium; & ſyneſis, quæ eſt circa iudicium eorum, quæ ſecundum regulas communes fiunt; & gnome, quæ eſt circa iudicium eorum, in quibus oportet quandoque à communi lege recedere. Prudentia vero eſt circa principalem actum, qui eſt præcipere.

q. 47. art. 11.

q. præced. art. 1. ad 2. arg.

Ad primum ergo dicendum, quod diuerſæ aſsignationes differunt, ſecundum quod diuerſa genera partium ponuntur, vel ſecundum quod ſub vna parte vnius aſsignationis includuntur multæ partes alterius aſsignationis: ſicut Tullius * ſub prouidentia includit cautionem & circumſpectionem ſub intelligentia autem rationem, docilitatem, & ſolertiam.

loc. citat. in arg.

Ad ſecundum dicendum, quod œconomica & po-

litica non accipiuntur hic ſecundum quod ſunt ſcientiæ, ſed ſecundum quod ſunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet reſponſio ex * dictis.

In cor. a.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ, non ſecundum ſuam communitatem, ſed ſecundum quod ſe habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod recte præcipere & ratione vti, ſemper ſe concomitantur: quia ad præceptum rationis ſequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad vſum.

Ad quintum dicendum, quod ſolicitudo includitur in ratione prouidentiæ.

QVÆSTIO XLIX.

De ſingulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſingulis prudentiæ partibus quaſi integralibus.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, de memoria.
¶ Secundo, de intellectu vel intelligentia.
¶ Tertio, de docilitate.
¶ Quarto, de ſolertia.
¶ Quinto, de ratione.
¶ Sexto, de prouidentia.
¶ Septimo: de circumſpectione.
¶ Octauo, de cautione.

275

Sup. q. 48. cor. & 3. ad. 33. q. 3 a. 1. q. 1.

Art. I. *Vtrum memoria ſit pars prudentiæ?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod memoria non ſit pars prudentiæ. Memoria enim, vt probat Philoſophus *, eſt in parte animæ ſenſitiua. Prudentia autem eſt in ratiocinatiua, vt patet in 6. † Ethic. Ergo memoria non eſt pars prudentiæ.

** in li. de memoria, c. 1. t. 1.*
† c. 5. non procul à fin. tom. 5 ca. 2. & 7. ſimul, tom. 5.

¶ 2. Præterea, Prudentia per exercitium acquiritur & perficitur. Sed memoria ineſt nobis à natura. Ergo memoria non eſt pars prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Memoria eſt præteritorum. Prudentia autem eſt futurorum operabilium: de quibus eſt conſilium, vt dicitur in 6. Ethic. * Ergo memoria non eſt pars prudentiæ.

SED contra eſt, quod Tullius in 2. Rhet. † ponit memoriam inter partes prudentiæ.

† lib. 2. de inuentio. in fol. 4. ante fin. lib.

RESPONDEO dicendum, quod prudentia eſt circa contingentia operabilia, ſicut dictum eſt *. In his autem non poteſt homo dirigi per ea, quæ ſunt ſimpliciter, & ex neceſsitate vera, ſed ex his, quæ vt in pluribus accidunt. Oportet enim principia concluſionibus

** q. 47. a. 2. & 4.*

Digitized by Google

ſionibus eſſe proportionata; & ex talibus talia concludere, vt dicitur * in 6. Eth. Quid autem ſit in pluribus verum, oportet per experimentum conſiderare. Vnde & in 2. Eth. † Philoſophus dicit, quod virtus intellectualis habet generationem & augmentum ex experimento & tempore. Experimentum autem eſt ex pluribus memoriis, vt patet in primo Metaphyſ. * Vnde conſequens eſt, quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Vnde conuenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

ex ca. 1. videtur haberi.
† in prin. lib. t. 5.
** c. 1 non longe à pr. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut dictum eſt †, prudentia applicat vniuerſalem cognitionem ad particularia, quorum eſt ſenſus: vnde multa, quæ pertinent ad partem ſenſitiuam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ eſt memoria.

† q. 47. a. 3. & 7.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, ſed eius complementum eſt ex exercitio vel gratia: ita etiam, vt Tullius dicit * in ſua Rhetorica, memoria non ſolum à natura perficitur, ſed etiam habet plurimum artis & induſtriæ. Et ſunt quatuor, per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum eſt, vt eorum quæ vult memorari, quaſdam ſimilitudines aſſumat conuenientes: nec tamen omnino conſuetas, quia ea quæ ſunt inconſueta, magis miramur; & ſic in eis animus magis & vehementius detinetur: ex quo fit, quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem neceſſaria eſt huiuſmodi ſimilitudinum vel imaginum adinuentio: quia intentiones ſimplices & ſpirituales facilius ex animo elabuntur, niſi quibuſdam ſimilitudinibus corporalibus, quaſi alligentur: quia humana cognitio potentior eſt circa ſenſibilia: vnde & memoratiua ponitur in parte ſenſitiua. Secundo oportet vt homo ea quæ memoriter vult tenere, ſua conſideratione ordinate diſponat, vt ex vno memorato, facile ad aliud porcedatur. Vnde Philoſoph. dicit in lib. de Memoria *, A locis videmur reminiſci aliquando. Cauſa autem eſt, quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet vt homo ſolicitudinem apponat, & affectum adhibeat ad ea, quæ vult memorari: quia quanto aliquid magis fuerit impreſſum animo, tanto minus elabitur. Vnde & Tullius dicit in ſua Rhetorica, quod ſolicitudo conſeruat integras ſimulacrorum figuras. Quarto opertet quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Vnde Philoſophus dicit in lib. de Memoria *, quod meditationes memoriam ſaluant: quia, vt in eodem libro dicitur, conſuetudo eſt quaſi natura. Vn-

lib. 3. ad Herenn. in 4. fol. ante fin. lib.
cap. 3. in med. t. 2.
c. 3. t. 2.

de quæ multotiens intelligimus, cito reminiſcimur, quaſi naturali quodam ordine ab vno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum, quod ex præteritis oportet nos quaſi argumentum ſumere de futuris; & ideo memoria præteritorum, neceſſaria eſt ad bene conſiliandum de futuris.

276 Art. 2. *Vtrum intellectus ſit pars prudentiæ?*

*Sup. q. 48. cor. & 3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 1. *c. 3. & 6. tom. 5.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod intellectus non ſit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex oppoſito diuiduntur, vnum non eſt pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condiuiſa prudentiæ, vt patet in 6. Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Intellectus ponitur inter dona Spiritus ſancti: & correſpondet fidei, vt ſupra habitum eſt †. Sed prudentia eſt alia virtus à fide: vt per ſupradicta patet *. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

*† q. 8. a. 2 * 1. 2. q. 62. art. 2. & ſupra quæſt. 4.*

¶ 3. Præterea, Prudentia eſt ſingularium operabilium. vt dicitur in 6. Eth. † Sed intellectus eſt vniuerſalium cognoſcitiuus & immaterialium: vt patet in tertio de anima *. Ergo intellectus non eſt pars prudentiæ.

*† c. 7. & 8. tom 5. * tex. 38. tom. 2.*

SED contra eſt, quod † Tullius ponit intelligentiam partem prudentiæ, & Macrob. intellectum, quod in idem redit.

† Tullius lib. 2. de inuentione fol. 4. ante fin. lib.

RESPONDEO dicendum, quod intellectus non ſumitur hic pro potentia intellectiua, ſed prout importat quamdam rectam æſtimationem alicuius extremi principij, quod accipitur vt per ſe notum: ſicut & prima demonſtrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit, quæ accipiuntur vt prima: vnde oportet quod omnis proceſſus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia eſt recta ratio agibilium, ideo neceſſe eſt quod totus proceſſus prudentiæ ab intellectu deriuetur: & propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur ſicut ad concluſionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat vniuerſalem cognitionem, vt ex dictis patet. Concluſio autem ſingularis ſyllogizatur ex vniuerſali & ſingulari propoſitione. Vnde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat: quorum vnus eſt, qui eſt cognoſcitiuus vniuerſalium, quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter

Digitized by Google

liter nobis cognita ſunt, non ſolum vniuerſalia principia ſpeculatiua, ſed etiam practica: ſicut nulli eſſe malefaciendum, vt ex dictis patet *. Alius autem intellectus eſt, qui vt dicitur in 6. Ethic. † eſt cognoſcitiuus extremi, id eſt alicuius primi ſingularis, ſeu principij contingentis operabilis propoſitionis, ſcilicet minoris, quam oportet eſſe ſingularem in ſyllogiſmo prudentiæ, vt dictum eſt *. Hoc autem principium ſingulare eſt aliquis ſingularis finis, vt dicitur ibidem. Vnde intellectus, qui ponitur pars prudentiæ, eſt quædam recta æſtimatio de aliquo particulari fine.

* q.47. a.3. & 6.
† .11. circa med.
q.47. a.3. 6. & 7.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus qui ponitur donum Spiritus ſancti, eſt quædam acuta perſpectio diuinorum, vt ex ſupra dictis patet *. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, vt dictum eſt †.

* q.8. art. 1 & 2.
† in cor. art.

Ad tertium dicendum, quod ipſa recta æſtimatio de fine particulari, & intellectus dicitur, in quantum eſt alicuius principij; & ſenſus, in quantum eſt particularis. Et hoc eſt quod Philoſophus dicit * in 6. Ethic. Horum, ſcilicet ſingularium, oportet habere ſenſum: hic autem eſt intellectus. Non autem hoc eſt intelligendum de ſenſu particulari, quo cognoſcimus propria ſenſibilia; ſed de ſenſu interiori, quo de particulari iudicamus.

* c.11. circa med. tom.5.

Art. 3. Vtrum docilitas debeat poni pars prudentiæ? 277.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas neceſſaria eſt ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

ſup. q. 48. art. vnico cor. Et 3. d. 33. q. 3 art. 1.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ad virtutes humanas pertinent, ſunt in nobis: quia ſecundum ea quæ in nobis ſunt, laudamur vel vituperamur. Sed non eſt in poteſtate noſtra, vt dociles ſimus: ſed hoc ex naturali diſpoſitione quibuſdam conuenit. Ergo non eſt pars prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Docilitas ad diſcipulum pertinet. Sed prudentia cum ſit præceptiua, videtur magis ad magiſtros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non eſt pars prudentiæ.

SED contra eſt, quod Macrobius * ſecundum ſententiam Platonis, ponit docilitatem inter partes prudentiæ.

* *lib. 1. in ſomnium Scipionis in fi. l. 1. ante med. lib.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra di-

Digitized by Google

dam, id eſt bona coniecturatio, quæ eſt ſine ratione & velox. Oportet autem conſiliari tarde, vt dicitur in 6. Ethicor. Ergo ſolertia non debet poni pars prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Solertia, vt dictum eſt*, eſt quædam bona coniecturatio. Sed coniecturis vti eſt proprium Rhetorum. Ergo ſolertia magis pertinet ad Rhetoricam, quam ad Prudentiam. * *q. præſ. art.*

SED contra eſt, quod Iſidorus dicit in lib. Etymologiarum*, Solicitus dicitur quaſi ſolers & citus. Sed ſolicitudo ad prudentiam pertinet, ſicut ſupra dictum eſt †. Ergo & ſolertia. *lib. 10. c. S. & incipit, Sapiens.* † *q. 47. ar. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod prudentis eſt rectam æſtimationem habere de operandis. Recta autem æſtimatio ſiue opinio, acquiritur in operatiuis, ſicut in ſpeculatiuis, dupliciter. Vno quidem modo, per ſe inueniendo: alio modo, ab alio addiſcendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet, vt homo bene ſe habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio: ita ſolertia ad hoc pertinet, vt homo bene ſe habeat in acquirendo rectam æſtimationem per ſeipſum: ita tamen vt ſolertia accipiatur pro euſtochia, cuius eſt pars. Nam euſtochia eſt bene coniecturatiua de quibuſcumque. Solertia autem eſt facilis & prompta coniecturatio circa inuentionem medij, vt dicitur in primo Poſteriorum. Tamen ille Philoſophus, qui ponit ſolertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni euſtochia. Vnde dicit, Solertia eſt habitus, qui prouenit ex repentino, inueniens quod congruit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſolertia non ſolum ſe habet circa inuentionem medij in demonſtratiuis, ſed etiam in operatiuis: puta cum aliquis videns aliquos alicui amicos factos, coniecturando putat eos fuiſſe inimicos eiuſdem, vt ibidem Philoſophus dicit. Et hoc modo ſolertia pertinet ad prudentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus vnam rationem inducit in 6. Ethic. * ad oſtendendum, quod eubulia, quæ eſt bene conſiliatiua, non eſt euſtochia, cuius laus eſt in veloci conſideratione eius quod oportet. Poteſt autem aliquis eſſe bene conſiliatiuus, etſi diutius conſilietur vel tardius: nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene conſiliandum valeat, & quandoque neceſſaria ſit, quando ſcilicet ex improuiſo occurrit aliquid agendum. Et ideo ſolertia conuenienter pars prudentiæ ponitur. * *c. 9. 10. & 11.*

Ad tertium dicendum, quod Rhetorica etiam ratiocina-

tiocinatur circa operalia. Vnde nihil prohibet idem ad Rhetoricam & prudentiam pertinere: & tamen coniecturatio hic non ſumitur ſolum, ſecundum quod pertinet ad coniecturas, quibus vtuntur Rhetores: ſed ſecundum quod in quibuſcumque coniicere dicitur homo veritatem.

279 *Art. 5. Vtrum ratio debeat poni pars prudentiæ?*

ſup. q. 48. ar. vnic. & 3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 4.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subiectum enim accidentis, non eſt pars eius. Sed prudentia eſt in ratione ſicut in ſubiecto: vt dicitur in 6. * Ethic. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

** l. 6. c. 5. non procul a fin. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt multis commune, non debet alicuius eorum poni pars: vel ſi ponatur, debet poni pars eius, cui potiſſime conuenit. Ratio autem neceſſaria eſt in omnibus virtutibus intellectualibus, & præcipue in ſapientia & ſcientia, quæ vtuntur ratione demonſtratiua. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Ratio non differt per eſſentiam potentiæ ab intellectu, vt prius habitum * eſt. Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, ſuperfluum fuit addere rationem.

p. p. q. 79. art. 8.

SED contra eſt, quod Macrobius * ſecundum ſententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

l. 1. in Somnium Scip. in 2. f. an. med.

RESPONDEO dicendum, quod opus prudentis eſt eſſe bene conſiliatiuum, vt dicitur in 6. Ethic. Conſilium autem eſt inquiſitio quædam ex quibuſdam ad alia procedens: hoc autem eſt opus rationis. Vnde ad prudentiam neceſſarium eſt, quod homo ſit bene ratiocinatiuus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ, dicuntur quaſi integrales partes prudentiæ: inde eſt, quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

** l. 6. c. 5. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio non ſumitur hic pro ipſa potentia rationis, ſed pro eius bono vſu.

Ad ſecundum dicendum, quod certitudo rationis eſt ex intellectu. Sed neceſſitas rationis eſt ex defectu intellectus. Illa enim, in quibus vis intellectiua plenarie viget, ratione non indigent: ſed ſuo ſimplici intuitu veritatem comprehendunt, ſicut Deus & angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue à conditione intelligibilium, & tanto magis, quanto ſunt minus certa ſeu determinata. Ea enim quæ ſunt artis, licet ſint

ſingu-

Digitized by Google

ſingularia, tamen ſunt magis determinata & certa. Vnde in pluribus eorum non eſt conſilium propter certitudinem: vt dicitur in 3. Ethicorum. * Et ideo quamuis in quibuſdam aliis virtutibus intellectualibus ſit certior ratio, quam in prudentia: tamen ad prudentiam maxime requiritur, quod ſit homo bene ratiocinatiuus, vt poſſit bene applicare vniuerſalia principia ad particularia, quæ ſunt varia & incerta. *lib. 3. c. 3. an. med. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quod etſi intellectus & ratio non ſint diuerſæ potentiæ, tamen denominantur ex diuerſis actibus. Intellectus enim nomen ſumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquiſitione & diſcurſu: & ideo vtrumque ponitur pars prudentiæ, vt ex dictis * patet. *in 1. a 2. & 9. præ. a. 2. & 5.*

Art. 6. Vtrum prouidentia debeat poni pars prudentiæ? 280

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod prouidentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim eſt pars ſui ipſius. Sed prouidentia videtur idem eſſe quod prudentia: quia, vt Iſidorus * dicit in libro Etymologiarum, Prudens dicitur quaſi procul videns: & ex hoc etiam nomen prouidentiæ ſumitur, vt Boetius dicit in libro de Conſolatione. Ergo prouidentia non eſt pars prudentiæ. *ſu. q. 48. 1 vn. c. & 1. q. 22. 1. cor. l. 10. c. 15. inci. Prudens, in princ.*

¶ 2. Præterea, Prudentia eſt ſolum practica. Sed prouidentia poteſt etiam eſſe ſpeculatiua: quia viſio ex qua ſumitur nomen prouidentiæ, magis pertinet ad ſpeculatiuam, quam ad operatiuam. Ergo prouidentia non eſt pars prudentiæ.

¶. 3. Præterea, Principalis actus prudentiæ eſt præcipere, ſecundarius autem iudicare & conſiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen prouidentiæ. Ergo prouidentia non eſt pars prudentiæ.

SED contra eſt auctoritas * Tullij & Macrobij, qui ponunt prouidentiam partem prudentiæ, vt ex † ſupradictis patet. *l. 1. in Somnium Scip. in f. 1 an. me. Tul. l. 2. de Inuentione in f. 4. an. fin.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, prudentia proprie eſt circa ea, quæ ſunt ad finem & hoc ad eius officium proprie pertinet, vt ad finem debite ordinentur. Et quamuis aliqua neceſſaria ſint propter finem, quæ ſubiiciuntur diuinæ prouidentiæ, humanæ tamen prouidentiæ non ſubiiciuntur niſi contingentia operabilia, quæ per hominem poſſunt fieri propter finem. Præterita autem in neceſſitatem quandam tranſeunt: quia impoſſibile eſt non eſſe quod factum eſt. Similiter etiam præſentia, in quantum huiuſmodi, neceſſitatem quamdam habent: ne- *† qu. 48. * q. 47. a. 7.*

ceſſe eſt enim Sortem ſedere, dum ſedet. Vnde conſequens eſt, quod contingentia futura, ſecundum quod ſunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam: vtrumque autem horum importatur in nomine prouidentiæ. Importat enim prouidentia reſpectum quemdam alicuius diſtantis, ad quod ea quæ in præſenti occurrunt, ordinanda ſunt. Vnde prouidentia eſt pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocunque multa requiruntur ad vnum, neceſſe eſt vnum eorum eſſe principale, ad quod omnia alia ordinantur: vnde in quolibet toto neceſſe eſt eſſe vnam formalem partem & prædominantem, à qua totum vnitatem habet. Et ſecundum hoc prouidentia eſt principalior inter omnes partes prudentiæ: quia omnia alia, quæ requiruntur ad prudentiam: ad hoc neceſſaria ſunt, vt aliquid recte ordinetur in finem. Et ideo nomen ipſius prudentiæ ſumitur à prouidentia ſicut à principaliori ſua parte.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpeculatio eſt circa vniuerſalia, & circa neceſſaria, quæ ſecundum ſe non ſunt procul, cum ſint vbique & ſemper: etſi ſint procul quoad nos, in quantum ab eorum cognitione deficimus. Vnde prouidentia non proprie dicitur in ſpeculatiuis, ſed ſolum in practicis.

Ad tertium dicendum, quod in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione prouidentiæ, importatur rectitudo conſilij & iudicij & præcepti, ſine quibus recta ordinatio in finem eſſe non poteſt.

281 Art. 7. *Vtrum circumſpectio poſſit eſſe pars prudentiæ?*

ſup. q. 48. a. vnic. c. & 3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 2.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod circumſpectio non poſsit eſſe pars prudentiæ. Circumſpectio enim videtur eſſe conſideraito quædam eorum, quæ circumſtant. Huiuſmodi autem ſunt infinita, quæ non poſſunt comprehendi ratione, in qua eſt prudentia. Ergo circumſpectio non debet poni pars prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Circumſtantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales, quam ad prudentiam. Sed circumſpectio nihil aliud eſſe videtur, quam reſpectus circumſtantiarum. Ergo circumſpectio magis videtur ad morales virtutes pertinere, quam ad prudentiam.

¶ 3. Præterea, Qui poteſt videre quæ procul ſunt, multo magis poteſt videre quæ circa ſunt. Sed per prouidentiam homo eſt potens proſpicere quæ procul ſunt. Ergo ipſa ſufficit ad conſiderandum ea, quæ circum-

Digitized by Google

circumſtant. Non ergo oportuit præter prouidentiam ponere circumſpectionem partem prudentiæ.

SED contra eſt auctoritas * Macrobij, vt ſupra dictum † eſt. l.2.in Sõnũ Scip. 1 fol. 2. an. med.

RESPONDEO dicendum, quod ad prudentiam, ſicut dictum * eſt, præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit, niſi & finis bonus ſit, & id quod ordinatur in finem, ſit etiam bonum & conueniens fini. Sed quia prudentia, ſicut dictum eſt †, eſt circa ſingularia operabilia, in quibus multa concurrunt: contingit aliquid ſecundum ſe conſideratum eſſe bonum & conueniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem. Sicut oſtendere ſigna amoris alicui, ſecundum ſe conſideratum, videtur eſſe conueniens ad alliciendum eius animum ad amorem: ſed ſi contingat in animo illius ſuperbia, vel ſuſpicio adulationis, non erit hoc conueniens ad finem. Et ideo neceſſaria eſt circumſpectio ad prudentiam, vt ſcilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quæ circumſtant. † q.præ. a.1. * q.47.a. 6.7.& a. 6.prec. † q.47. ar.6.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ poſſunt circumſtare, ſint infinita: tamen ea quæ circumſtant in actu, non ſunt infinita: ſed pauca quædam ſunt quæ immutant iudicium rationis in agendis.

Ad ſecundum dicendum, quod circumſtantiæ pertinent ad prudentiam quidem ſicut ad determinandum eam; ad virtutes autem morales, in quantum per circumſtantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ad prouidentiam pertinet proſpicere id, quod eſt per ſe conueniens fini: ita ad circumſpectionem pertinet conſiderare an ſit conueniens fini ſecundum ea, quæ circumſtant. Vtrumque autem horum habet ſpecialem difficultatem: & ideo vtrumque eorum ſeorſum ponitur pars prudentiæ.

Art. 8. *Vtrum cautio debeat poni pars prudentiæ?* 282

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod cautio non debeat poni pars prudentiæ. In eis enim, in quibus malum non poteſt eſſe, non eſt neceſſaria cautio. Sed virtutibus nemo male vtitur: vt dicit Auguſt. in lib. de lib. arb. * Ergo cautio non pertinet ad prudentiam quæ eſt directiua virtutum. locũ ſup. ar.7.inductũ. li.2.c.18. & 19.tome 1.

¶ 2. Præterea, Eiuſdem eſt prouidere bona, & cauere.

cauere mala: ſicut eiuſdem artis eſt facere ſanitatem, & curare ægritudinem. Sed prouidere bona pertinet ad prouidentiam. Ergo etiam cauere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ à prouidentia.

¶ 3. Præterea, Nullus prudens conatur ad impoſsibile. Sed nullus poteſt præcauere omnia mala quæ poſſunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

SED contra eſt, quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. Videte quomodo caute ambuletis.

RESPONDEO dicendum, quod ea circa quæ eſt prudentia, ſunt contingentia operabilia: in quibus ſicut verum poteſt admiſceri falſo, ita & malum bono, propter multiformitatem huiuſmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur à malis, & mala habent ſpeciem boni. Et ideo neceſſaria eſt cautio ad prudentiam, vt ſic accipiantur bona, quod vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum, quod cautio non eſt neceſſaria in moralibus actibus, vt aliquis ſibi caueat ab actibus virtutum, ſed vt ſibi caueat ab eis, per quæ actus virtutum impediri poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod oppoſita mala cauere eiuſdem rationis eſt, & proſequi bona: ſed vitare aliqua impedimenta extrinſeca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio diſtinguitur à prouidentia, quamuis vtrumque pertineat ad vnam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quod malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam ſunt quæ vt in pluribus accidere ſolent: & talia comprehendi ratione poſſunt: & contra hæc ordinatur cautio, vt totaliter vitentur, vel vt minus noceant. Quædam vero ſunt quæ vt in paucioribus & caſualiter accidunt: & hæc cum ſint infinita, ratione comprehendi non poſſunt, nec homo ſufficit ea præcauere: quamuis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ inſultus ſe diſponere poſſit, vt minus lædatur.

QVAESTIO L.

De prudentiæ partibus ſubiectiuis, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de partibus ſubiectiuis prudentiæ. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit ſeipſum, iam dictum eſt: reſtat nunc dicen-

dicendum de ſpeciebus prudentiæ, à quibus multitudo gubernatur.

CIRCA quas quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum lex poſitiua debeat poni ſpecies prudentiæ?

¶ Secundo, vtrum politica?

¶ Tertio, vtrum œconomica?

¶ Quarto, vtrum militaris?

Art. I. *Vtrum regnatiua debeat poni ſpecies prudentiæ?* 283

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod regnatiua non debeat poni ſpecies prudentiæ. Regnatiua enim ordinatur ad iuſtitiam conſeruandam. Dicitur enim in 5. Ethicorum *, quod princeps eſt cuſtos iuſtitiæ. Ergo regnatiua magis pertinet ad iuſtitiam quam ad prudentiam. *ſup. q. 48. ar. vnico c r. Et 3. d. 33. q. 3. ar. 1. q 4. * c. 6. à med. to. 5.*

¶ 2. Præterea, Secundum Philoſophum † in 3. Politicorum, regnum eſt vna ſex ſpecierum politiarum. Sed nulla ſpecies prudentiæ ſumitur ſecundum alias quinque politias, quæ ſunt ariſtocratia, timocratia, tyrannis, olicratia, democratia. Ergo nec ſecundum regnum debet ſumi regnatiua. *† cap. 5. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Leges condere non ſolum pertinet ad reges, ſed etiam ad quoſdam alios principatus, & etiam ad populum: vt patet per Iſidor. * in lib. Etym. Sed Philoſophus in ſexto Eth. † ponit legiſpoſitiuam partem prudentiæ. Inconuenienter ergo loco eius ponitur regnatiua. *li. 5. c. 1 0. † c. 8. paulo à prin. to. 5.*

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 3. Pol. * quod prudentia eſt propria virtus principis. Ergo ſpecialis prudentia debet eſſe regnatiua. ** c. 3. poſt med. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupra dictis patet *, ad prudentiam pertinet regere & præcipere: & ideo vbi inuenitur ſpecialis ratio regiminis & præcepti in humanis actibus, ibi etiam inuenitur ſpecialis ratio prudentiæ. Manifeſtum eſt autem, quod in eo, qui non ſolum ſeipſum habet regere, ſed etiam communitatem perfectam ciuitatis vel regni, inuenitur ſpecialis & perfecta ratio regiminis. Tanto enim regimen perfectius eſt, quanto vniuerſalius eſt, ad plura ſe extendens, & vlteriorum finem attingens: & ideo regi, ad quem pertinet regere ciuitatem vel regnum, prudentia competit ſecundum ſpecialem & perfectiſsimam ſui rationem. Et propter hoc regnatiua ponitur ſpecies prudentiæ. *q. 47. a. 8.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ ſunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam ſicut ad dirigentem: vnde & ratio recta prudentiæ ponitur in definitione

q.47.a.5. ad 1.arg. præcipue, & 1.2.q.58 ar.1. & 2. ad 4.& ar.4

definitione virtutis moralis, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo etiam executio iuſtitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Vnde iſtæ duæ virtutes ſunt maxime propriæ regi, ſcilicet prudentia & iuſtitia: ſecundum illud Hier.23. Regnabit rex, & ſapiens erit, & faciet iudicium & iuſtitiam in terra. Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad ſubditos: ideo regnatiua magis ponitur ſpecies prudentiæ quæ eſt directiua, quam iuſtitiæ quæ eſt executiua.

li.8.c.10. circa pr. to.5.

Ad ſecundum dicendum, quod regnum inter alias politias eſt optimum regimen, vt dicitur in octauo * Et hic. Et ideo ſpecies prudentiæ magis debuit denominari à regno: ita tamen quod ſub regnatiua comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem peruerſa quæ virtuti opponuntur. Vnde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus denominat regnatiuam à principali actu Regis, qui eſt leges ponere. Quod etſi conueniat aliis, non conuenit eis, niſi ſecundum quod participant aliquid de regimine regis.

284 Art. 2. *Vtrum politica conuenienter ponatur pars prudentiæ?*

locis ſup. ar.1. notat. art. præc.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod politica inconuenienter ponatur pars prudentiæ. Regnatiua enim eſt pars politicæ prudentiæ, vt dictum eſt *. Sed pars non debet diuidi contra totum. Ergo politica non debet poni alia ſpecies prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Species habituum diſtinguuntur ſecundum diuerſa obiecta. Sed eadem ſunt quæ oportet regnantem præcipere, & ſubditum exequi. Ergo politica ſecundum quod pertinet ad ſubditos, non debet poni ſpecies prudentiæ diſtincta à regnatiua.

¶ 3. Præterea, Vnuſquiſque ſubditorum eſt ſingularis perſona. Sed quælibet ſingularis perſona ſeipſam ſufficienter dirigere poteſt per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam ſpeciem prudentiæ, quæ dicatur politica.

cap.8. ad pr.to.5.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in 6. Ethicorum *, Eius autem quæ circa ciuitatem: hæc quidem vt architectonica prudentia legis poſitiua: hæc autem commune nomen habet politica, circa ſingularia exiſtens.

RESPONDEO dicendum, quod ſeruus per imperium mouetur à domino, & ſubditus à principante: aliter tamen quam irrationabilia & inanimata moueantur.

ueantur à ſuis motoribus. Nam inanimata & irrationabilia aguntur ſolum ab alio, non autem ipſa agunt ſeipſa: quia non habent dominium ſui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipſorum non eſt in ipſis, ſed ſolum in motoribus. Sed homines ſerui, vel quicumque ſubditi, ita aguntur ab aliis per præceptum: quod tamen agunt ſeipſos per lib. arbit. Et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam ſeipſos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet ſpecies prudentiæ, quæ politica vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut dictum eſt *, regnatiua eſt perfectiſsima ſpecies prudentiæ: *in co. ar.* & ideo prudentia ſubditorum, quæ deficit à pruden- *et in ſol.* tia regnatiua, retinet ſibi nomen commune, vt pru- *arg. art.* dentia dicatur: ſicut in logicis conuertibile, quod *præ.* non ſignificat eſſentiam, retinet ſibi commune nomen proprij.

Ad ſecundum dicendum, quod diuerſa ratio obiecti diuerſificat habitum ſecundum ſpeciem: vt ex ſupra *q.47.a.5.* dictis patet *. Eadem autem agenda conſiderantur *et 1. 2 q.* quidem à rege ſecundum vniuerſaliorem rationem, *54. art. 2.* quam conſiderentur à ſubdito qui obedit. Vni enim regi in diuerſis officiis multi obediunt. Et ideo regnatiua comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur, ſicut ars architectonica ad eam, quæ manu operatur.

Ad tertium dicendum, quod per prudentiam communiter dictam regit homo ſeipſum in ordine ad proprium bonum. Per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

Art. 3. *Vtrum œconomica debeat poni ſpecies prudentiæ?* 285

ſup. q. 47

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod œconomica non debeat poni ſpecies prudentiæ: quia vt Philoſophus dicit in ſexto Ethic. * prudentia ordinatur ad bene viuere totum. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, ſcilicet ad diuitias, vt dicitur in primo Ethicorum †. Ergo œconomica non eſt ſpecies prudentiæ. *art 11. Et q. 48. art. unico. ſi. et ad 1. Et 3. d. 33. q. 3. a. 2. q. 4. Et 6. eth. lib. 7.*

¶ 2. Præterea, Sicut ſupra habitum eſt *, prudentia non eſt niſi bonorum. Sed œconomica poteſt etiam eſſe malorum. Multi enim peccatores prouidi ſunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni ſpecies prudentiæ. ** cap. 5. tom. 5.* *† cap. 1. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Sicut in regno inuenitur principans & ſubditus, ita etiam in domo. Si ergo œconomica eſt ſpecies prudentiæ, ſicut & politica, deberet etiam **quæſ. 47 art. 13.*

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, Sicut militare negotium continetur ſub politico, ita etiam & plura alia negotia, ſicut mercatorum, artificum, & aliorum huiuſmodi. Sed ſecundum alia negotia quæ ſunt in ciuitate, non accipiuntur aliquæ ſpecies prudentiæ. Ergo etiam neque ſecundum militare negotium.

¶ 3. Præterea, In rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem, quam ad prudentiam.

SED contra, eſt quod dicitur Prouerb. 24. Cum diſpoſitione initur bellum, & erit ſalus vbi ſunt multa conſilia. Sed conſiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime neceſſaria eſt aliqua ſpecies prudentiæ, quæ militaris dicitur.

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ ſecundum artem & rationem aguntur, conformia eſſe oportet his, quæ ſecundum naturam, quæ à ratione diuina ſunt inſtituta. Natura autem ad duo tendit. Primo quidem, ad regendam vnamquamque rem in ſeipſa: ſecundo vero, ad reſiſtendum extrinſecis impugnantibus & corruptiuis. Et propter hoc non dedit ſolum animalibus vim concupiſcibilem, per quam moueantur ad ea quæ ſunt ſaluti eorum accommoda, ſed etiam vim iraſcibilem, per quam animal reſiſtit impugnantibus. Vnde & in his quæ ſunt ſecundum rationem, non ſolum oportet eſſe prudentiam politicam, per quam conuenienter diſponantur ea, quæ pertinent ad bonum commune; ſed etiam militarem, per quam hoſtium inſultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quod militaris poteſt eſſe ars, ſecundum quod habet quaſdam regulas recte vtendi quibuſdam exterioribus rebus, puta armis & equis: ſed ſecundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod alia negotia, quæ ſunt in ciuitate, ordinantur ad aliquas particulares vtilitates. Sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem, ſed directio ad prudentiam, & præcipue ſecundum quod eſt in duce exercitus.

QVAESTIO LI.

De virtutibus adiunctis prudentia, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de virtutibus adiunctis prudentiæ, quæ ſunt quaſi partes potentiales ipſius.

ET

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum eubulia ſit virtus.

¶ Secundo, vtrum ſit ſpecialis virtus à prudentia diſtincta?

¶ Tertio, vtrum ſyneſis ſit ſpecialis virtus?

¶ Quarto, vtrum gnome ſit ſpecialis virtus

287

Art. I. vtrum eubulia ſit virtus?

1.2.q.7.a.6. & 3. d.33.q.5. a.1.q.2. & 6.eth. le.8.&9. * lib. 2. de lib. a. c.18. & 19 t.1. † tex.17. tom.1.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod eubulia non ſit virtus. Quia ſecundum Auguſtin. in libro de lib. * arb. virtutibus nullus male vtitur. Sed eubulia quæ eſt bene conſiliatiua, aliqui male vtuntur, vel quia aſtuta conſilia excogitant ad malos fines conſequendos: aut quia etiam ad bonos fines conſequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur, vt eleemoſynam det. Ergo eubulia non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus perfectio quædam eſt, vt dicitur in 7. Phyſic. † Sed eubulia circa conſilium conſiſtit, quod importat dubitationem & inquiſitionem, quæ imperfectionis ſunt. Ergo eubulia non eſt virtus.

1.2.q.65. art.1.

¶ 3. Præterea, Vitutes ſunt connexæ adinuicem, vt ſupra habitum eſt *. Sed eubulia non eſt connexa aliis virtutibus. Multi enim peccatores ſunt bene conſiliatiui, & multi iuſti ſunt in conſiliis tardi. Ergo eubulia non eſt virtus.

c.9. circa med. t.5.

SED contra eſt, quod eubulia eſt rectitudo conſilij, vt Philoſophus dicit in 6. Ethicor. * Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia eſt virtus.

q.47.a.4 et 1.2.q.55.art.2. et 3. c.7.à me. tom.5.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, de ratione virtutis humanæ eſt, quod faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium eſt ei, conſiliari: quia hoc importat quamdam rationis inquiſitionem circa agenda, in quibus conſiſtit vita humana. Nam vita ſpeculatiua eſt ſupra hominem, vt dicitur in 10. Eth.* Eubulia autem importat bonitatem conſilij. Dicitur enim ab eu, quod eſt bonum; & bule, quod eſt conſilium; quaſi bona conſiliatio, vel potius bene conſiliatiua. Vnde manifeſtum eſt quod eubulia eſt virtus humana.

c.9. t.5.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt bonum conſilium, ſiue aliquis malum finem in conſiliando præſtituat, ſiue etiam ad bonum finem malas vias adinueniat: ſicut etiam in ſpeculatiuis non eſt bona ratiocinatio, ſiue aliquis falſum concludat, ſiue etiam concludat verum ex falſis: quia non vtitur conuenienti medio. Et ideo vtrumque prædictorum eſt contra rationem eubuliæ, vt Philoſ. dicit in 6. Eth. *

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod etſi virtus ſit eſſentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quod omne illud quod eſt materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, & non ſolum circa actus rationis, inter quos eſt conſilium, ſed etiam circa paſſiones appetitus ſenſitiui, quæ adhuc ſunt multo imperfectiores. Vel poteſt dici, quod virtus humana eſt perfectio ſecundum modum hominis, qui non poteſt per certitudinem comprehendere veritatem rerum ſimplicium, intuitu ſimplici: & præcipue in agilibus, quæ ſunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quod in nullo peccatore in quantum huiuſmodi inuenitur eubulia. Omne enim peccatum eſt contra bonam conſiliationem. Requiritur enim ad bene conſiliandum non ſolum adinuentio vel excogitatio eorum, quæ ſunt opportuna ad finem, ſed etiam aliæ circumſtantiæ, ſcilicet tempus congruum, vt nec nimis tardus, nec nimis velox ſit in conſiliis: & modus conſiliandi, vt ſcilicet ſit firmus in ſuo conſilio: & aliæ huiuſmodi debitæ circumſtantiæ, quæ peccatores peccando non obſeruant. Quilibet autem virtuoſus eſt bene conſiliatiuus in his quæ ordinantur ad finem virtutis: licet forte in aliquibus particularibus negotiis non ſit bene conſiliatiuus, puta in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo huiuſmodi.

Art. 2. *Vtrum eubulia ſit virtus diſtincta à prudentia?* 288

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod eubulia non ſit virtus diſtincta à prudentia: quia vt Philoſophus dicit in ſexto Ethicorum *, videtur prudentis eſſe bene conſiliari. Sed hoc pertinet ad eubuliam, vt dictum eſt †. Ergo eubulia non diſtinguitur à prudentia. *locis ſup. art. 1. notatis.* * *cap. 5.* ¶ † *ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Humani actus ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue ſpecificantur ex fine, vt ſupra dictum eſt * Sed ad eundem finem ordinantur eubulia & prudentia, vt dicitur 6. Ethicor. † non autem ad quemdam particularem finem, ſed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non eſt virtus diſtincta à prudentia. * 1. 2. q. 18. art. 4. † *cap. 11. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, In ſcientiis ſpeculatiuis, ad eamdem ſcientiam pertinet inquirere, & determinare. Ergo pari ratione in operatiuis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non eſt alia virtus à prudentia.

SED

c.10 circa med. to.5. SED contra eſt, quod prudentia eſt præceptiua, vt dicitur in 6. Ethicor. Hoc autem non conuenit eubuliæ. Ergo eubulia eſt alia virtus à prudentia.

art. præc. & 1.2.q.55 a.2. & 3. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ſupra, virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum: & ideo oportet ſecundum differentiam actuum eſſe diuerſas virtutes, & maxime quando non eſt eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim eſſet eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diuerſi actus. Sicut ex eodem dependet bonitas amoris, deſiderij, & gaudij: & ideo omnia iſta pertinent ad eamdem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus ſunt diuerſi, nec habent eamdem rationem bonitatis: ex alio enim efficitur homo bene conſiliatiuus, & bene iudicatiuus, & bene præceptiuus. Quod patet ex hoc, quod iſta aliquando abinuicem ſeparantur. Et ideo oportet aliam eſſe virtutem eubuliam, per quam homo eſt bene conſiliatiuus; & aliam, prudentiam, per quam homo eſt bene præceptiuus. Et ſicut conſiliari ordinatur ad præcipere tamquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tamquam ad principaliorem virtutem, ſine qua nec virtus eſſet, ſicut nec morales virtutes ſine prudentia, nec cæteræ virtutes ſine charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet bene conſiliari imperatiue, ad eubuliam autem elicitiue.

Ad ſecundum dicendum, quod ad vnum finem vltimum, quod eſt bene viuere totum, ordinantur diuerſi actus ſecundum quemdam gradum. Nam præcedit conſilium, ſequitur iudicium, & vltimum eſt præceptum, quod immediate ſe habet ad finem vltimum. Alij autem duo actus remote ſe habent: qui tamen habent quoſdam proximos fines. Conſilium quidem inuentionem eorum quæ agenda ſunt, iudicium autem certitudinem. Vnde ex hoc non ſequitur, quod eubulia & prudentia non ſint diuerſæ virtutes: ſed quod eubulia ordinetur ad prudentiam, ſicut virtus ſecundaria ad principalem.

289

1.2.q.57. art.6. & 3 d.33.q.3.ar.1.q.2.& 6. Eth. li.9. Ad tertium dicendum, quod etiam in ſpeculatiuis alia rationalis ſcientia eſt dialectica, quæ ordinatur ad inquiſitionem inuentiuam; & alia ſcientia demonſtratiua, quæ eſt veritatis determinatiua.

Art. 2. Vtrum ſyneſis ſit virtus?

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ſyneſis non ſit virtus. Virtutes enim non inſunt nobis à natura;

Digitized by Google

natura: vt dicitur in 2. Ethic.* Sed ſyneſis ineſt a'iquibus à natura, vt dicit Philoſ. in 6. Ethic.* Ergo ſyneſis non eſt virtus. *c. 1. to. 5.* * *cap.* 11. *à mea.*

¶ 2. Præterea, Syneſis, vt in eodem libro dicitur, eſt ſolum iudicatiua †. Sed iudicium ſolum ſine præcepto poteſt eſſe etiam in malis. Cum ergo virtus ſit ſolum in bonis, videtur quod ſyneſis non ſit virtus. † *cap* 10. *tom.* 5.

¶ 3. Præterea, Numquam eſt defectus in præcipiendo, niſi ſit aliquis defectus in iudicando, ſaltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo ſyneſis ponitur virtus ad bene iudicandum, videtur quod non ſit neceſſaria alia virtus ad bene præcipiendum: & ideo prudentia erit ſuperflua: quod eſt inconueniens. Non ergo ſyneſis eſt virtus.

SED contra, Iudicium eſt perfectius quam conſilium. Sed eubulia quæ eſt bene conſiliatiua, eſt virtus. Ergo multo magis ſyneſis, quæ eſt bene iudicatiua, eſt virtus.

RESPONDEO dicendum, quod ſyneſis importat iudicium rectum, non quidem circa ſpeculabilia, ſed circa particularia operabilia, circa quæ etiam eſt prudentia. Vnde ſecundum ſyneſim dicuntur aliqui in Græco ſyneti, id eſt, ſenſati; vel euſyneti, id eſt, homines boni ſenſus. Sicut è contrario qui carent hac virtute, dicuntur aſyneti, id eſt inſenſati. Oportet autem quod ſecundum differentiam actuum, qui non reducuntur in eamdem cauſam, ſit etiam diuerſitas virtutum. Manifeſtum eſt autem, quod bonitas conſilij, & bonitas iudicij, non reducuntur in eamdem cauſam. Multi enim ſunt bene conſiliatiui, qui tamen non ſunt bene ſenſati, quaſi recte iudicantes: ſicut etiam in ſpeculatiuis aliqui ſunt bene inquirentes, propter hoc, quod ratio eorum prompta eſt ad diſcurrendum per diuerſa: quod videtur prouenire ex diſpoſitione imaginatiuæ virtutis, quæ de facili poteſt formare diuerſa phantaſmata. Et tamen huiuſmodi quandoque non ſunt boni iudicij: quod eſt propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala diſpoſitione communis ſenſus non bene iudicantis. Et ideo oportet præter eubuliam eſſe aliam virtutem, quæ eſt bene iudicatiua: & hæc dicitur ſyneſis.

Ad primum ergo dicendum, quod rectum iudicium in hoc conſiſtit, quod vis cognoſcitiua apprehendat rem aliquam, ſecundum quod in ſe eſt. Quod quidem prouenit ex recta diſpoſitione virtutis apprehenſiuæ: ſicut in ſpeculo ſi fuerit bene diſpoſitum, imprimuntur formæ corporum ſecundum quod ſunt. Si vero

fuerit

Digitized by Google

fuerit ſpeculum male diſpoſitum, apparent ibi imagines diſtortæ, & praue ſe habentes. Quod autem virtus cognoſcitiua ſit bene diſpoſita ad recipiendum res, ſecundum quod ſunt, contigit quidem radicaliter ex natura, conſummatiue autem ex exercitio vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter. Vno modo directe ex parte ipſius cognoſcitiuæ virtutis: puta quia non eſt imbuta prauis conceptionibus, ſed veris & rectis. Et hoc pertinet ad ſyneſim, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus. Alio modo indirecte ex bona diſpoſitione appetitiuæ virtutis: ex qua ſequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et ſic bonum virtutis iudicium, conſequitur habitus virtutum moralium, ſed circa fines: ſyneſis autem eſt magis circa ea quæ ſunt ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod in malis poteſt quidem iudicium rectum eſſe in vniuerſali: ſed in particulari agibili ſemper eorum iudicium corrumpitur, vt
q.47.a.2. & 13. a. ſupra habitum eſt *.

Ad tertium dicendum, quod contingit quandoque id quod bene iudicatum eſt, differri, vel negligenter agi, aut inordinate. Et ideo poſt virtutem, quæ eſt bene iudicatiua, neceſſaria eſt finalis virtus principalis, quæ eſt bene præceptiua, ſcilicet prudentia.

290 Art. 4. *Vtrum gnome ſit ſpecialis virtus?*

loco ſup. art. 3. citatu. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod gnome non ſit ſpecialis virtus à ſyneſi diſtincta: quia ſecundum ſyneſim dicitur aliquis, bene iudicatiuus. Sed nullus poteſt dici bene iudicatiuus, niſi in omnibus bene iudicet. Ergo ſyneſis ſe extendit ad omnia diiudicanda. Non eſt ergo aliqua alia virtus benè iudicatiua, quæ gnome dicatur.

¶ 2. Præterea, Iudicium medium eſt inter conſilium & præceptum. Sed vna tantum virtus eſt bene conſiliatiua, ſcilicet eubulia: & vna tantum virtus eſt bene præceptiua, ſcilicet prudentia. Ergo etiam vna tantum eſt virtus bene iudicatiua, ſcilicet ſyneſis.

¶ 3. Præterea, Ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus diſcedere, videntur præcipue caſualia eſſe: quorum non eſt ratio, vt dicitur in 2. Phyſicorum *. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non eſt aliqua virtus intellectualis.
te. 48. & 57. to. 2.

SED contra eſt, quod Philoſ. determinat in 6. Eth * gnomen eſſe ſpecialem virtutem.
6. 11. to. 5.

RESPONDEO dicendum, quod habitus cognoſcitiui diſtinguuntur ſecundum altiora, vel inferiora

prin

principia:ſicut ſapientia in ſpeculatiuis altiora principia conſiderat,quam ſcientia : & ideo ab ea diſtinguitur.Et ita etiam oportet eſſe in actiuis. Manifeſtum eſt autem , quod illa quæ ſunt præter ordinem inferioris principij ſiue cauſæ : reducuntur quandoque in ordinem altioris principij : ſicut monſtruoſi partus animalium ſunt præter ordinem virtutis actiuæ in ſemine; tamen cadunt ſub ordine altioris principij , ſcilicet cœleſtis corporis , vel vlterius prouidentiæ diuinæ. Vnde ille qui conſideraret virtutem actiuam in ſemine, non poſſet certum iudicium ferre de huiuſmodi monſtris : de quibus tamen poteſt iudicari ſecundum conſiderationem diuinæ prouidentiæ. Contingit autem quandoque aliquid eſſe faciendum præter communes regulas agendorum : puta cum impugnatori patriæ non eſt depoſitum reddendum,vel aliquid aliud huiuſmodi. Et ideo oportet de huiuſmodi iudicare ſecundum aliqua altiora principia , quam ſint regulæ communes , ſecundum quas iudicat ſyneſis. Et ſecundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicatiua, quæ vocatur gnome, quæ importat quandam perſpicacitatem iudicij.

Ad primum ergo dicendum , quod ſyneſis eſt vere iudicatiua de omnibus , quæ ſecundum communes regulas fiunt ſed præter communes regulas ſunt quædam alia diiudicanda,vt iam dictum eſt. *art.præc.*

Ad ſecundum dicendum , quod iudicium debet ſumi ex propriis principiis rei , inquiſitio autem fit etiam per communia. Vnde etiam in ſpeculatiuis dialectica , quæ eſt inquiſitiua, procedit ex communibus: demonſtratiua autem , quæ eſt iudicatiua, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquiſitio conſilij,eſt vna de omnibus:non autem ſyneſis,quæ eſt iudicatiua. Præceptum autem reſpicit in omnibus vnam rationem boni : & ideo etiam prudentia non eſt niſi vna.

Ad tertium dicendum , quod omnia illa,quæ præter communem curſum contingere poſſunt conſiderare , pertinet ad ſolam prouidentiam diuinam. Sed inter homines , ille qui eſt magis perſpicax , poteſt plura horum ſua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome , quæ importat quamdam perſpicacitatem iudicij.

QVAESTIO LII.

De dono conſilij,in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de dono conſilij , quod reſpondet prudentiæ.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

Digitized by Google

¶ Primo, vtrum conſilium debeat poni inter ſeptem dona Spiritus ſancti?

¶ Secundo, vtrum donum conſilij reſpondeat virtuti prudentiæ?

¶ Tertio, vtrum donum conſilij maneat in patria?

¶ Quarto, vtrum quinta beatitudo, quæ eſt, Beati miſericordes, &c. reſpondeat dono conſilij?

Art. I. *Vtrum conſilium debeat poni inter dona Spiritus ſancti?*

291

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod conſilium non debeat poni inter dona Spiritus ſancti. Dona enim Spiritus ſancti in adiutorium virtutum dantur, vt patet per Greg. in 2. * Moral. Sed ad conſiliandum homo ſufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, vt ex † dictis patet. Ergo conſilium non debet poni inter dona Spiritus ſancti.

3. d. 35. q. 2. a. 4. q. 1. — *c. 36. ante med.* — *† q. 47. & 51. a. 1. & 2.*

¶ 2. Præterea, Hæc videtur eſſe differentia inter ſeptem dona Spiritus ſancti, & gratias gratis datas, quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, ſed diſtribuuntur diuerſis: dona autem Spiritus ſancti dantur omnibus habentibus Spiritum ſanctum. Sed conſilium videtur eſſe de his, quæ ſpecialiter aliquibus à Spiritu ſancto dantur, ſecundum illud 1. Machab. 2. Ecce Simon frater veſter, ipſe vir conſilij eſt. Ergo conſilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter ſeptem dona Spiritus ſancti.

¶ 3. Præterea, Romanorum 8. dicitur, Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt. Sed his qui ab alio aguntur, non competit conſilium. Cum ergo dona Spiritus ſancti maxime competant filiis Dei, qui acceperunt ſpiritum adoptionis filiorum, videtur quod conſilium inter dona Spiritus ſancti poni non debeat.

SED contra eſt quod Iſa. 11. dicitur, Requieſcet ſuper eum Spiritus conſilij & fortitudinis.

RESPONDEO dicendum, quod dona Spiritus ſancti, vt ſupra dictum eſt *, ſunt quædam diſpoſitiones, quibus anima redditur bene mobilis à Spiritu ſancto. Deus autem mouet vnumquodque ſecundum modum eius quod mouetur: ſicut creaturam corporalem mouet per tempus & locum, creaturam autem ſpiritualem per tempus, & non per locum, vt Auguſt. dicit in 8. * Super Geneſ. ad literam. Eſt autem proprium rationali creaturæ, quod per inquiſitionem rationis moueatur ad aliquid agendum: quæ quidem inquiſitio conſilium dicitur. Et ideo Spiritus ſanctus dicitur per modum conſilij creaturam rationalem

1. 2. q. 68. art. 1. — *c. 26. t. 3.*

tionalem mouere. Et propter hoc conſilium ponitur inter dona Spiritus ſancti.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia vel eubulia, ſiue ſit acquiſita, ſiue ſit infuſa, dirigit hominem in inquiſitione conſilij, ſecundum ea quæ ratio comprehendere poteſt. Vnde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene conſilians, vel ſibi, vel alij. Sed quia humana ratio non poteſt comprehendere ſingularia contingentia quæ occurrere poſſunt, fit quod cogitationes mortalium ſunt timidæ, & incertæ prouidentiæ noſtræ, vt dicitur Sapient. 9. Et ideo indiget homo in inquiſitione conſilij dirigi à Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum conſilij, per quod homo dirigitur, quaſi conſilio à Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui ſibiipſis non ſufficiunt in inquiſitione conſilij, à ſapientioribus conſilium requirunt.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc poteſt pertinere ad gratiam gratis datam, quod aliquis ſit ita boni conſilij, quod aliis conſilium præbeat: ſed quod aliquis à Deo conſilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem, hoc eſt commune omnium ſanctorum.

Ad tertium dicendum, quod filij Dei aguntur à Spiritu ſancto ſecundum modum eorum, ſaluato ſcilicet libero arbitrio, quod eſt facultas voluntatis & rationis. Et ſic in quantum ratio à Spiritu ſancto mouetur vel inſtruitur de agendis, competit filiis Dei donum conſilij.

Art. 2. *Vtrum donum conſilii reſpondeat virtuti prudentiæ?* 292

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod donum conſilij non reſpondeat conuenienter virtuti prudentiæ. Inferius enim in ſuo ſupremo attingit id quod eſt ſuperius: vt patet per Dionyſium ſeptimo capite de * diuin. nom. ſicut homo attingit angelum ſecundum intellectum. Sed virtus cardinalis eſt inferior dono, vt ſupra habitum † eſt. Cum ergo conſilium ſit primus & infimus actus prudentiæ, ſupremus autem actus eius eſt præcipere, medius autem iudicare: videtur quod donum reſpondens prudentiæ non ſit conſilium, ſed magis iudicium vel præceptum.

3.d.34.q. 1.a.2.c. co.1. fi. & di.35.q.2 ar.4.q.1. a.2.cor.
** c.7.int. me. & fi. illius.*
† 1.2.qu. 63.a.8.

¶ 2. Præterea, Vni virtuti ſufficienter auxilium præbetur per vnum donum: quia quanto aliquid eſt ſuperius, tanto eſt magis vnitum, vt probatur in libro de cauſis. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum ſcientiæ, quæ non ſolum eſt ſpeculatiua, ſed

q. 47. a. ; etiam practica: vt ſupra habitum * eſt. Ergo donum conſilij non reſpondet virtuti prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Ad prudentiam proprie pertinet dirigere, vt ſupra habitum * eſt. Sed ad donum conſilij pertinet, quod homo dirigatur à Deo, ſicut dictum † eſt. Ergo donum conſilij non pertinet ad virtutem prudentiæ.

q. 47. a. 8. † a. præc.

SED contra eſt, quod donum conſilij eſt circa ea quæ ſunt agenda propter finem. Sed circa hæc eſt etiam prudentia. Ergo ſibiinuicem correſpondent.

RESPONDEO dicendum, quod principium motiuum inferius adiuuatur præcipue, & perficitur per hoc, quod mouetur à ſuperiori motiuo principio ſicut corpus in hoc, quod mouetur à ſpiritu. Manifeſtum eſt autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem diuinam, ſicut principium motiuum inferius. Ratio enim æterna eſt ſuprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia quæ importat rationis rectitudinem, maxime perficitur, & iuuatur ſecundum quod regulatur & mouetur à Spiritu ſancto. quod perinet ad donum conſilij, vt dictum eſt. * Vnde donum conſilij reſpondet prudentiæ, ſicut ipſam adiuuans & perficiens.

art præc.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicare & præcipere non eſt moti, ſed mouentis. Et quia in donis Spiritus ſancti, mens humana non habet ſe vt mouens, ſed magis vt mota, vt ſupra dictum * eſt: inde eſt quod non fuit conueniens, quod donum correſpondens prudentię, præceptum diceretur vel iudicium, ſed conſilium: per quod poteſt ſignificari motio mentis conſiliatæ ab alio conſiliante.

art. præc. & 1. 2. q. 68. a. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientiæ donum non directe reſpondet prudentiæ, cum ſit in ſpeculatiuis; ſed ſecundum quandam extenſionem eam adiuuat. Donum autem conſilij directe reſpondet prudentiæ, ſicut circa eandem exiſtens.

Ad tertium dicendum, quod mouens motum, ex hoc quod mouetur, mouet. Vnde mens humana ex hoc ipſo quod dirigitur à Spiritu ſancto, fit potens dirigere ſe, & alios.

293 Art. 3. *Vtrum donum conſilii maneat in patria?*

3. d. 15. q. 3. a. 4. q 3

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod donum conſilij non maneat in patria. Conſilium enim eſt eorum quæ ſunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem: quia ibi homines vltimo fine potientur. Ergo in patria non eſt donum conſilij.

¶ 2. Præterea. Conſilium dubitationem importat,

tat. In his enim quæ manifeſta ſunt, ridiculum eſt conſiliari: ſicut patet per Philoſophum in 3. * Ethic. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit conſilium. *l. 3. cap. 3. com. 5.*

¶ 3. Præterea, In patria ſancti maxime Deo conformantur, ſecundum illud 1. Ioan. 3. Cum apparuerit, ſimiles illi erimus. Sed Deo non conuenit conſilium, ſecundum illud Rom. 11. Quis conſiliarius eius fuit? Ergo etiam neque ſanctis in patria competit donum conſilij.

SED contra eſt, quod Gregor. * dicit 17. Moral. Cumque vniuſcuiuſque gentis, vel culpa, vel iuſtitia ad ſupernæ curiæ conſilium ducitur, eiuſdem gentis præpoſitus, vel obtinuiſſe in certamine, vel non obtinuiſſe perhibetur. *l. 17. Moral. c. 7.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum * eſt, dona Spiritus ſancti ad hoc pertinent, quod creatura rationalis mouetur à Deo. Circa motionem autem humanæ mentis à Deo, duo conſiderari oportet. Primo quidem, quod alia eſt diſpoſitio eius quod mouetur, dum mouetur; & alia dum eſt in termino motus. Et quidem quando mouens eſt ſolum principium mouendi, ceſſante motu, ceſſat actio mouentis ſuper mobile, quod iam peruenit ad terminum: ſicut domus poſtquam ædificata eſt, non ædificatur vlterius ab ædificatore. Sed quando mouens non ſolum eſt cauſa mouendi, ſed etiam eſt cauſa ipſius formæ ad quam eſt motus, tunc non ceſſat actio mouentis etiam poſt adeptionem formæ: ſicut ſol illuminat aerem etiam poſtquam eſt illuminatus. Et hoc modo Deus cauſat in nobis & virtutem & cognitionem, non ſolum quando primo acquirimus, ſed etiam quandiu in eis perſeueramus. Et ſic cognitionem agendorum cauſat Deus in beatis, non quaſi in ignorantibus, ſed quaſi continuando in eis cognitionem eorum, quæ agenda ſunt. Tamen quædam ſunt, quæ beati vel angeli, vel homines non cognoſcunt, quæ non ſunt de eſſentia beatitudinis: ſed pertinent ad beatitudinem, vel ad gubernationem rerum ſecundum diuinam prouidentiam. Et quantum ad hoc eſt aliud conſiderandum, ſcilicet quod mens beatorum mouetur aliter à Deo, & aliter mens viatorum. Nam mens viatorum mouetur à Deo in agendis, per hoc, quod ſedatur anxietas dubitationis in eis præcedens. In mente vero beatorum circa ea quæ non cognoſcunt, eſt ſimplex neſcientia, qua etiam angeli purgantur, ſecundum * Dion. 7. cap. Cœleſt. hier. Non autem præcedit in eis inquiſitio dubitationis, ſed ſimplex conuerſio ad Deum. Et hoc eſt *art. præc. & 1. 2. q. 68. art. 1.* *c. 7. à med.*

Digitized by Google

l.5.c.19. Deum conſulere: ſicut Aug. dicit 5. ſuper * Geneſ. ad
circ.prin. literam, quod angeli de inferioribus Deum conſulunt.
tom.3. Vnde & inſtructio, qua ſuper hoc à Deo inſtruuntur, conſilium dicitur. Et ſecundum hoc, donum conſilij eſt in beatis, in quantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum, quæ ſciunt, & in quantum illuminantur de his, quæ neſciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in beatis ſunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quaſi procedentes ex conſecutione finis; ſicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipſi ſunt conſecuti, ſicut ſunt miniſteria angelorum & orationes ſanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum conſilij.

Ad ſecundum dicendum, quod dubitatio pertinet ad conſilium ſecundum ſtatum præſentis vitæ, non autem pertinet, ſecundum quod eſt conſilium in patria: ſicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eoſdem actus in patria & in via.

Ad tertium dicendum, quod conſilium non eſt in Deo ſicut in recipiente, ſed ſicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo ſancti in patria, ſicut recipiens influenti.

294 Art. 4. *Vtrum quinta beatitudo, quæ eſt de miſericordia, reſpondeat dono conſilij?*

1.2.q.69. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod quinta
a.3.ad 3. beatitudo, quæ eſt de miſericordia, non reſpon-
& 3.d.34. deat dono conſilij. Omnes enim beatitudines ſunt
q.1.a.4.c. quidam actus virtutum, vt ſupra habitum * eſt. Sed
& Matt. per conſilium in omnibus virtutum actibus dirigimur.
5.col.10. Ergo conſilio non reſpondet magis quinta beatitudo,
* 1.2.q. quam alia.
69.art.1. ¶ 2. Præterea, Præcepta dantur de his quæ ſunt de neceſsitate ſalutis: conſilium autem datur de his, quæ non ſunt de neceſsitate ſalutis. Miſericordia autem eſt de neceſsitate ſalutis, ſecundum illud Iacob. 2. Iudicium ſine miſericordia illi, qui non facit miſericordiam: paupertas autem non eſt de neceſsitate ſalutis, ſed pertinet ad perfectionem vitæ, vt patet Matth. 19. Ergo dono conſilij magis reſpondet beatitudo paupertatis, quam beatitudo miſericordiæ.

¶ 3. Præterea, Fructus conſequuntur ad beatitudines, importent enim delectationem quandam ſpiritualem, quæ conſequitur perfectos actus virtutum.
*l.1.c 9. Sed inter fructus non ponitur aliquid reſpondens
paulo an- dono conſilij: vt patet Galat. 5. Ergo etiam beatitudo
te med. miſericordiæ non reſpondet dono conſilij.
tom.4. SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. * de

Ser

Sermon. Domini in monte, Conſilium conuenit miſericordibus: quia vnicum remedium eſt de tantis malis erui, dimittere aliis, & dare.

RESPONDEO dicendum, quod conſilium proprie eſt de his quæ ſunt vtilia ad finem. Vnde ea quæ maxime ſunt vtilia ad finem, maxime debent correſpondere dono conſilij. Hoc autem eſt miſericordia, ſecundum illud 1. ad Timoth. 4. Pietas ad omnia vtilis eſt. Et ideo ſpecialiter dono conſilij reſpondet beatitudo miſericordiæ, non ſicut elicienti, ſed ſicut dirigenti.

Ad primum ergo dicendum, quod etſi conſilium dirigat in omnibus actibus virtutum, ſpecialiter tamen dirigit in operibus miſericordiæ, ratione iam dicta.* *in co. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod conſilium ſecundum quod eſt donum Spiritus ſancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, ſiue ſint de neceſsitate ſalutis, ſiue non: & tamen non omne opus miſericordiæ eſt de neceſsitate ſalutis.

Ad tertium dicendum, quod fructus importat quidem vltimum. In practicis autem non eſt vltimum in cognitione, ſed in operatione, quæ eſt finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, ſed ſolum ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter quæ ponitur bonitas, & benignitas, quæ reſpondent miſericordiæ.

QVÆSTIO LIII.

De vitiis prudentiæ oppoſitis: & primo de imprudentia, in ſex articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis prudentiæ. Dicit enim Auguſt. 4. contra Iulianum, quod omnibus virtutibus non ſolum ſunt vitia manifeſta diſcretione contraria, ſicut prudentiæ temeritas; verum etiam vitia quodammodo, nec veritate, ſed quadam ſpecie fallente ſimilia, ſicut ipſi prudentiæ aſtutia. Primo ergo conſiderandum eſt de vitiis, quæ manifeſte contrarietatem habent ad prudentiam: quæ ſcilicet vitia proueniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum, quæ ad prudentiam requiruntur. Secundo, de vitiis quæ habent quamdam ſimilitudinem falſam cum prudentia: quæ ſcilicet contingunt per abuſum eorum, quæ ad prudentiam requiruntur.

¶ Quia vero ſolicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum conſideranda ſunt duo: primo quidem, de imprudentia: ſecundo, de negligentia quæ ſolicitudini opponitur.

Digitized by Google

CIRCA primum quæruntur ſex.

¶ Primo, de imprudentia, vtrum ſit peccatum?
¶ Secundo, vtrum ſit ſpeciale peccatum?
¶ Tertio, de præcipitatione, ſiue temeritate.
¶ Quarto, de inconſideratione.
¶ Quinto, de inconſtantia.
¶ Sexto, de origine horum vitiorum.

295 Art. 1. *Vtrum imprudentia ſit peccatum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod imprudentia non ſit peccatum. Omne enim peccatum eſt voluntarium; vt Aug. * dicit. Imprudentia autem non eſt aliquid voluntarium: nullus enim vult eſſe imprudens. Ergo imprudentia non eſt peccatum.

** lib. de vera relig. c. 14. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum naſcitur cum homine, niſi originale. Sed imprudentia naſcitur cum homine: vnde & iuuenes imprudentes ſunt. Nec eſt originale peccatum, quod opponitur originali iuſtitiæ. Ergo imprudentia non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non eſt peccatum.

SED contra, Spiritualis theſaurus gratiæ non tollitur niſi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, ſecundum illud Prouerb. 21. Theſaurus deſiderabilis, & oleum in habitaculo iuſti, & homo imprudens diſsipabit illud. Ergo imprudentia eſt peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod imprudentia dupliciter accipi poteſt. Vno modo, priuatiue: alio modo, contrarie. Negatiue autem non proprie dicitur, ita ſcilicet, quod proprie importet ſolam carentiam prudentiæ, quæ poteſt eſſe ſine peccato. Priuatiue quidem imprudentia dicitur, in quantum aliquis caret prudentia, quam quis natus eſt, & debet habere. Et ſecundum hoc imprudentia eſt peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet ſtudium ad prudentiam habendam. Contrarie vero accipitur imprudentia, ſecundum quod ratio contrario modo mouetur, vel agit prudentiæ: puta ſi recta ratio prudentiæ agit conſiliando, imprudens conſilium ſpernit. Et ſic de aliis, quæ in actu prudentiæ conſideranda ſunt. Et hoc modo imprudentia eſt peccatum ſecundum propriam rationem prudentiæ. Non enim poteſt hoc contingere, quod homo contra prudentiam agat, niſi diuertens à regulis, quibus ratio prudentiæ rectificatur. Vnde ſi hoc contingat per auerſionem à regulis diuinis, eſt peccatum mortale: puta cum quis quaſi contemnens & repudians diuina documenta, præci

præcipitanter agit. Si vero præter eas agat abſque contemptu,& abſque detrimento eorum quæ ſunt de neceſſitate ſalutis,eſt peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum,quod deformitatem imprudentiæ nullus vult, ſed actum imprudentiæ vult temerarius,qui vult præcipitanter agere. Vnde & Philoſ.dicit in 6.Eth.* quod ille qui circa imprudentiam peccat volens,minus acceptatur. *c.5.non multũ à fi. t.to.5.*

Ad ſecundum dicendum,quod ratio illa procedit de imprudentia,ſecundum quod ſumitur negatiue.Sciendum tamen quod carentia prudentiæ & cuiuſlibet virtutis includitur in carentia originalis iuſtitiæ,quæ totam animam perficiebat. Et ſecundum hoc omnes iſti defectus virtutum poſſunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum,quod per pœnitentiam reſtituitur prudentia infuſa: & ſic ceſſat carentia huius prudentiæ. Non tamen reſtituitur prudentia acquiſita quantum ad habitum,ſed tollitur actus contrarius,in quo proprie conſiſtit peccatum imprudentiæ.

Art.2. *Vtrum imprudentia ſit ſpeciale peccatum?* 296

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur,quod imprudentia non ſit ſpeciale peccatum.Quicumque enim peccat,agit contra rationem rectam, quæ eſt prudentia. Sed imprudentia conſiſtit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam,vt dictum eſt*. Ergo imprudentia non eſt ſpeciale peccatum. *art.præc.*

¶ 2. Præterea, Prudentia magis eſt affinis moralibus actibus quam ſcientia. Sed ignorantia quæ opponitur ſcientiæ,ponitur inter generales cauſas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

¶ 3. Præterea, Peccata contingunt ex hoc, quod virtutum circumſtantiæ corrumpuntur. Vnde & Dionyſ.dicit in 4.c.* de diu.nom. quod malum contingit ex ſingularibus defectibus. Sed multa requiruntur ad prudentiam: ſicut ratio,intellectus,docilitas,&c.quæ ſupra † poſita ſunt. Ergo multæ ſunt imprudentiæ ſpecies: ergo non eſt ſpeciale peccatum. *c.4.p.4. inter med um & finem.* *† q.49.*

SED contra, Imprudentia contraria eſt prudentiæ, vt dictum eſt*. Sed prudentia eſt vna virtus ſpecialis. Ergo & imprudentia eſt vnum vitium ſpeciale. *ar.1.ad.1.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquod vitium vel peccatum poteſt dici generale dupliciter. Vno modo abſolute,quia ſcilicet eſt generale reſpectu omnium peccatorum. Alio modo, quia eſt generale reſpectu quorumdam vitiorum, quæ ſunt ſpecies eius. Primo autem modo, poteſt dici aliquod vitium generale dupliciter. Vno modo, per eſſentiam, quia

Digitized by Google

ſcilicet prædicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non eſt generale peccatum, ſicut nec prudentia generalis virtus, cum ſint circa actus ſpeciales, ſcilicet circa ipſos actus rationis. Alio modo, per participationem: & hoc modo imprudentia eſt generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum eſt directiua earum: ita & imprudentia in omnibus vitiis & peccatis. Nullum enim peccatum poteſt accidere, niſi ſit defectus in alieno actu rationis dirigentis: quod pertinet ad imprudentiam. Si vero dicatur peccatum generale non ſimpliciter, ſed ſecundum aliquod genus, quia ſcilicet continet ſub ſe multas ſpecies: ſic imprudentia eſt generale peccatum. Continet enim ſub ſe diuerſas ſpecies, tripliciter. Vno quidem modo, per oppoſitum ad diuerſas partes ſubiectiuas prudentiæ. Sicut enim diſtinguitur prudentia in monaſticam, quæ eſt regitiua vnius, & in alias ſpecies prudentiæ, quæ ſunt multitudinis regitiuæ, vt ſupra habitum eſt *: ita etiam imprudentia. Alio modo,
q. 48. & 50. ar. 1.
ſecundum partes quaſi potentiales prudentiæ, quæ ſunt virtutes adiunctæ, & accipiuntur ſecundum diuerſos actus rationis. Et hoc modo, quantum ad defectum conſilij, circa quod eſt eubulia, eſt præcipitatio ſiue temeritas, imprudentiæ ſpecies. Quantum vero ad defectum iudicij, circa quod ſunt ſyneſis & gnome, eſt inconſideratio. Quantum vero ad ipſum præceptum, quod eſt proprius actus prudentiæ, eſt inconſtantia & negligentia. Tertio modo poteſt ſumi per oppoſitum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam, quæ ſunt quaſi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum prædictos tres rationis actus, inde eſt quod omnes defectus oppoſiti reducuntur ad quatuor prædictas partes, ſicut incautela & incircumſpectio includuntur ſub inconſideratione. Quod autem aliquis deficiat à docilitate vel memoria, vel ratione, pertinet ad præcipitationem. Improuidentia vero & defectus intelligentiæ & ſolertiæ pertinet ad negligentiam & inconſtantiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de generalitate, quæ eſt ſecundum participationem.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ſcientia eſt magis remota à moralibus quam prudentia, ſecundum propriam rationem vtriuſque: inde eſt quod ignorantia non habet de ſe rationem peccati mortalis, ſed ſolum ratione negligentiæ præcedentis, vel effe-

ctus

ctus ſequentis: & propter hoc ponitur inter generales cauſas peccati. Sed imprudentia, ſecundum propriam rationem importat vitium morale, & ideo magis poteſt dici ſpeciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod quando corruptio diuerſarum circumſtantiarum habet idem motiuum, non diuerſificatur peccati ſpecies: ſicut eiuſdem ſpeciei eſt peccatum, vt aliquis accipiat non ſua & vbi non deberet, & quando non deberet. Sed ſi ſint diuerſa motiua, tunc eſſent diuerſæ ſpecies: puta ſi vnus acciperet vbi non deberet, vt faceret iniuriam loco ſacro: quod faceret ſpeciem ſacrilegij. Alius, quando non debet, propter ſolum ſuperfluum appetitum habendi, quod eſſet ſimplex auaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diuerſificant ſpecies, niſi quatenus ordinantur ad actus rationis, vt dictum eſt *. ** in corp. art. & 1. 2. q. 72. art. 9.*

Art. 3. Vtrum præcipitatio ſit peccatum ſub imprudentia contentum? 297

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod præcipitatio non ſit peccatum ſub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono conſilij. Dicit enim Greg. in 2. Moral. * quod donum conſilij datur contra præcipitationem. Ergo præcipitatio non eſt peccatum ſub imprudentia contentum. *inf. ar. 5. cor. & q. 137. ar. 1. ad 2. & m. 1. q. 15. ar. 4. cor.* ** cap. 36. parũ ante med.*

¶ 2. Præterea, Præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præſumptionem importat, quæ pertinet ad ſuperbiam. Ergo præcipitatio non eſt vitium ſub imprudentia contentum.

¶ 3. Præterea, Præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam feſtinationem. Sed in conſiliando non ſolum contingit eſſe peccatum per hoc, quod aliquis eſt feſtinus, ſed etiam ſi ſit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis; & etiam ſecundum inordinationes aliarum circumſtantiarum, vt dicitur in 6. Ethic. * Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum ſub imprudentia contentum, quam tarditas, aut aliqua alia huiuſmodi ad inordinationem conſilij pertinentia. *c. 9. to. 5.*

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 4. Via impiorum tenebroſa, neſciunt vbi corruant. Tenebroſæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere ſiue præcipitari, ad imprudentiam pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod præcipitatio in actibus animæ metaphorice dicitur ſecundum ſimilitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem

Digitized by Google

præcipitari ſecundum corporalem motum, quod à ſuperiori in ima peruenit ſecundum impetum quemdam proprij motus, vel alicuius impellentis, non ordinate deſcendendo per gradus. Summum autem animæ eſt ipſa ratio, imum autem eſt operatio per corpus exercita. Gradus autem medij, per quos oportet ordinate deſcendere, ſunt memoria præteritorum, intelligentia præſentium, ſolertia in conſiderandis futuris euentibus, ratiocinatio conferens vnum alteri, docilitas per quam aliquis acquieſcit ſententiis maiorum: per quos quidem gradus aliquis ordinate deſcendit, recte conſiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis, vel paſſionis, pertranſitis huiuſmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio conſilij ad imprudentiam pertineat, manifeſtum eſt quod vitium præcipitationis ſub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod conſilij rectitudo pertinet ad donum conſilij & ad virtutem prudentiæ, licet diuerſimode, vt ſupra dictum eſt *: & ideo præcipitatio vtrique contrariatur.

q. prae. ar. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod illa dicuntur fieri temere, quæ ratione non reguntur. Quod quidem poteſt contingere dupliciter. Vno modo, ex impetu voluntatis vel paſſionis: alio modo, ex contemptu regulæ dirigentis. Et hoc proprie importat temeritas. Vnde videtur ex ea radice ſuperbiæ prouenire, quæ refugit ſubeſſe regulæ alienæ. Præcipitatio autem ſe habet ad vtrumque. Vnde temeritas ſub præcipitatione continetur, quamuis præcipitatio magis reſpiciat primum.

Ad tertium dicendum, quod in inquiſitione conſilij multa particularia ſunt conſideranda. Et ideo Philoſ. dicit in 6. Ethic. * Oportet conſiliari tarde. Vnde præcipitatio directius opponitur rectitudini conſilij, quam tarditas ſuperflua, quæ habet quamdam ſimilitudinem recti conſilij.

c. 9. parũ à prin. tom. 5.

298 Art. 4. *Vtrum inconſideratio ſit ſpeciale peccatum ſub imprudentia contentum?*

ſup. ar. 2. cor. & infra ar. 5. cor. & mal. q. 13. ar. 4. cor.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod inconſideratio non ſit peccatum ſpeciale ſub imprudentia contentum. Lex enim diuina ad nullum peccatum nos inducit, ſecundum illud Pſalm. 18. Lex Domini immaculata. Inducit autem ad non conſiderandum, ſecundum illud Matth. 10. Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini. Ergo inconſideratio non eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Quicumque conſiliatur, oportet quod

Digitized by Google

quod multa conſideret. Sed per defectum conſilij eſt præcipitatio, & per conſequens ex defectu conſiderationis. Ergo præcipitatio ſub inconſideratione continetur. Non ergo innconſideratio eſt ſpeciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Prudentia conſiſtit in actibus rationis practicæ, qui ſunt conſiliari, iudicare de conſiliatis, & præcipere. Sed conſiderare præcedit omnes iſtos actus, quia pertinet etiam ad intellectum ſpeculatiuum. Ergo inconſideratio non eſt ſpeciale peccatum ſub imprudentia contentum.

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 4. Oculi tui videant recta, & palpebræ tuæ præcedant greſſus tuos: quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur per inconſiderationem. Ergo inconſideratio eſt ſpeciale peccatum ſub imprudentia contentum.

RESPONDEO dicendum, quod conſideratio importat actum intellectus, ſeu veritatem rei intuentis. Sicut autem inquiſitio pertinet ad rationem, ita iudicium prtinet ad intellectum. Vnde & in ſpeculatiuis demonſtratiua ſcientia dicitur iudicatiua, in quantum per reſolutionem in prima principia intelligibilia, de veritate inquiſitorum diiudicatur. Et ideo conſideratio maxime pertinet ad iudicium. Vnde & defectus recti iudicij ad vitium inconſiderationis pertinet, provt ſcilicet aliquis in recte iudicando deficit, ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea, ex quibus rectum iudicium procedit. Vnde manifeſtum eſt quod inconſideratio eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus non prohibet conſiderare ea quæ ſunt agenda, vel dicenda, quando homo habet opportunitatem; ſed dat fiduciam diſcipulis in verbis inductis, vt deficiente ſibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia ſubito præoccupantur, in ſolo diuino confidant conſilio: quia cum ignoramus quid agere debeamus, hoc ſolum habemus reſidui, vt oculos noſtros dirigamus ad Deum, ſicut dicitur ſecundo Paralipomen. 20. Alioquin ſi homo prætermittat facere quod poteſt, ſolum diuinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod tota conſideratio eorum, quæ in conſilio attenduntur, ordinatur ad recte iudicandum. Et ideo conſideratio in iudicio perficitur. Vnde etiam inconſideratio maxime opponitur rectitudini iudicij.

Ad tertium dicendum, quod inconſideratio hic accipitur, ſecundum determinatam materiam, id eſt

ſecun

ſecundum agibilia humana, in quibus plura ſunt attendenda ad recte iudicandum, quam etiam in ſpeculatiuis, quia operationes ſunt in ſingularibus.

299 Art. 5. *Vtrum inconſtantia ſit vitium ſub imprudentia contentum?*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod inconſtantia non ſit vitium ſub imprudentia contentum. Inconſtantia enim videtur in hoc conſiſtere, quod homo non perſiſtat in aliquo difficili. Sed perſiſtere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconſtantia magis opponitur fortitudini, quam prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Iacob. 3. dicitur, Vbi zelus & contentio, ibi inconſtantia, & omne opus prauum. Sed zelus ad inuidiam pertinet. Ergo inconſtantia non pertinet ad imprudentiam, ſed magis ad inuidiam.

¶ 3. Præterea, Ille videtur eſſe inconſtans, qui non perſeuerat in eo quod propoſuerat: quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, & in triſtitiis ad mollem ſiue delicatum, vt dicitur 7. Eth.*
t. 7. to. 5. Ergo inconſtantia non pertinet ad imprudentiam.

SED contra eſt, quod ad prudentiam pertinet præferre maius bonum minus bono. Ergo deſiſtere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc eſt inconſtantia. Ergo inconſtantia pertinet ad imprudentiam.

RESPONDEO dicendum, quod inconſtantia importat receſſum quemdam à bono propoſito diffinito. Huiuſmodi autem receſſus principium quidem habet à vi appetitiua: non enim aliquis recedit à priori bono propoſito, niſi propter aliquid quod ſibi inordinate placet. Sed iſte receſſus non conſummatur niſi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptauerat. Et quia cum poſsit reſiſtere impulſui paſsionum, ſi nõ reſiſtat, hoc eſt ex debilitate ipſius, quæ non tenet ſe firmiter in bono propoſito concepto: & ideo conſtantia quantum ad ſui conſummationem, pertinet ad defectũ rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus eiuſdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconſtantia ſecundum ſui conſummationem ad imprudentiam pertinet. Et ſicut præcipitatio eſt ex defectu circa actum conſilij, & inconſideratio circa actum iudicij: ita inconſtantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis eſſe inconſtans, quod ratio deficit in præcipiendo ea quæ ſunt conſiliata & iudicata.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus: & ſecun

ſecundum hoc perſiſtere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur maiorem impulſum ad contrarium.

Ad ſecundum dicendum, quod inuidia & ira quæ eſt contentionis principium, faciunt inconſtantiam ex parte appetitiuæ virtutis, ex qua eſt principium inconſtantiæ, vt dictum eſt *. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod continentia & perſeuerentia non videntur eſſe in vi appetitiua, ſed ſolum in ratione. Continens enim patitur quidem peruerſas concupiſcentias, & perſeuerans graues triſtitias: quod deſignat defectum appetitiuæ virtutis. Sed ratio firmiter perſiſtit, continentis quidem contra concupiſcentias, perſeuerantis autem contra triſtitias. Vnde continentia & perſeuerantia videntur eſſe ſpecies conſtantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconſtantia.

Art. 6. *Vtrum prædicta vitia oriantur ex luxuria?* 300

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconſtantia enim oritur ex inuidia, vt dictum eſt †. Sed inuidia eſt vitium diſtinctum à luxuria, Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria. *inf. q. 153. a. 4. & 5. Et mal. q. 15. ar. 4* *† ar. præ. ad 2.*

¶ 2. Præterea, Iacobi primo dicitur, Vir duplex animo inconſtans eſt in omnibus viis ſuis. Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, ſed magis ad doloſitatem, quæ eſt filia auaritiæ, ſecundum Greg. 31. Mor. * Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria. *cap. 31. à med.*

¶ 3. Præterea, Prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia ſpiritualia propinquiora ſunt rationi, quam vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis ſpiritualibus, quam ex vitiis carnalibus.

SED contra eſt, quod Greg. 31. Moral. * ponit prædicta vitia ex luxuria oriri. *cap. 31. à med.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Philoſ. dicit in ſexto Ethic. *, delectatio maxime corrumpit æſtimationem prudentiæ: & præcipue delectatio, quæ eſt in venereis, quæ totam animam abſorbet, & trahit ad ſenſibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ & cuiuſlibet intellectualis virtutis conſiſtit in abſtractione à ſenſibilibus. Vnde cum prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ & rationis practicæ, ſicut habitum eſt *, ſequitur quod ex luxuria maxime oriantur. *c. 5. & li. 7. c. 11. à me. 10. 5.* *art. 2. & 5. huius quaſt.*

Ad primum ergo dicendum, quod inuidia & ira cauſant inconſtantiam, pertrahendo rationem ad aliud. Sed luxuria cauſat inconſtantiam, totaliter extinguendo

tinguendo iudicium rationis. Vnde Philoſ. dicit in 7.
c.6.to.5. Ethic. * quod incontinens iræ audit quidem rationem, ſed non perfecte. Incontinens autem concupiſcentiæ totaliter eam non audit.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam duplicitas animi eſt quiddam conſequens ad luxuriam, ſicut & inconſtantia, provt duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diuerſa. Vnde & Terentius * in Eunucho dicit, quod in amore eſt bellum, & rurſus pax, & induciæ.

in ſcœna 1. quæ incipit, Quid igitur faciā? circa medium.

Ad tertium dicendum, quod vitia carnalia in tantum magis extinguunt iudicium rationis, in quantum longius abducunt à ratione.

QVAESTIO LIV.

De negligentia, in tres articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de negligentia.
ET CIRCA hoc quæruntur tria.
¶ Primo, vtrum negligentia ſit peccatum ſpeciale?
¶ Secundo, cui virtuti opponatur.
¶ Tertio, vtrum negligentia ſit peccatum mortale?

301 Art. 1. *Vtrum negligentia ſit peccatum ſpeciale?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod negligentia non ſit peccatum ſpeciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur ſicut & eligentia. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia non eſt peccatum ſpeciale.

¶ 2. Præterea, Illud quod inuenitur in quolibet peccato, non eſt ſpeciale peccatum. Sed negligentia inuenitur in quolibet peccato: quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur; & qui in peccato perſeuerat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non eſt ſpeciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne ſpeciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam. Neque enim eſt circa mala aut indifferentia: quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur. Similiter etiam non eſt circa bona: quia ſi negligenter aguntur, iam non ſunt bona. Ergo videtur quod negligentia non ſit vitium ſpeciale.

SED contra eſt, quod peccata quæ committuntur ex negligentia, diſtinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

RESPONDEO dicendum, quod negligentia importat defectum debitæ ſolicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Vnde manifeſtum eſt, quod negligentia habet rationem peccati:

peccati : & eo modo, quo ſolicitudo eſt ſpecialis virtutis actus, neceſſe eſt quod negligentia ſit ſpeciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata ſpecialia, quia ſunt circa aliquam materiam ſpecialem, ſicut luxuria eſt circa venerea. Quædam autem ſunt vitia ſpecialia, propter ſpecialitatem actus ſe extendentis ad omnem materiam. Et huiuſmodi ſunt omnia vitia, quæ ſunt circa actum rationis. Nam quilibet actus rationis ſe extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum ſolicitudo ſit quidam ſpecialis actus rationis, vt ſupra habitum eſt * : conſequens eſt quod negligentia, quæ importat ſolicitudinis defectum, ſit ſpeciale peccatum. q.47.a.9.

Ad primum ergo dicendum, quod diligentia videtur eſſe idem ſolicitudini, quia in his quæ diligimus, maiorem ſolicitudinem adhibemus. Vnde diligentia, ſicut & ſolicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad ſecundum dicendum, quod in quolibet peccato neceſſe eſt eſſe defectum circa aliquem actum rationis, puta defectum conſilij & aliorum huiuſmodi. Vnde ſicut præcipitatio eſt ſpeciale peccatum, propter ſpecialem actum rationis, qui prætermittitur, ſcilicet conſilium, quamuis poſsit inueniri in quolibet genere peccatorum : ita negligentia eſt ſpeciale peccatum, propter defectum ſpecialis actus rationis, qui eſt ſolicitudo, quamuis inueniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quod materia negligentiæ proprie ſunt bona, quæ quis agere debet : non quod ipſa ſint bona, cum negligenter aguntur ; ſed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, ſiue prętermittatur totaliter actus debitus, propter defectum ſolicitudinis, ſiue etiã aliqua debita circũſtantia actus.

Art. 2. *Vtrum negligentia opponatur prudentiæ?* 302

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur eſſe idem quod pigritia, vel torpor : qui pertinet ad acediam, vt patet per Gregor. 31. * Moral. Acedia autem non opponitur prudentiæ, ſed magis charitati, vt ſupra dictum eſt †. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ. *ſup. q. 53. art. 1. cor. & Phil. 4. eu. 3. * cap. 31. † q. 35. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omiſsionis. Sed peccatum omiſsionis non opponitur prudentiæ, ſed magis virtutibus moralibus executiuis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Imprudentia eſt circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum; neque circa conſilium, in quo deficit præcipitatio, neque circa iudicium, in quo deficit inconſideratio; neque circa præceptum, in quo deficit inconſtantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

¶ 4. Præterea, Eccleſ.7. dicitur, Qui timet Deum, nihil negligit. Sed vnumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppoſitam. Ergo negligentia magis opponitur timori, quam prudentiæ.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſ.20. Laſciuus & imprudens non obſeruant tempus. Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

RESPONDEO dicendum, quod negligentia directe opponitur ſolicitudini. Solicitudo autem pertinet ad rationem, & rectitudo ſolicitudinis ad prudentiam. Vnde per oppoſitum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipſo nomine apparet: quia ſicut Iſid. dicit in lib. Etymol.* negligens dicitur quaſi nec eligens. Electio autem recta eorum quæ ſunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Vnde negligentia pertinet ad imprudentiam.

lib.10. c. 15. incipit, Nobilis, non longe à fi.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia conſiſtit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem & torpor magis pertinent ad executionem: ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remiſſionem quamdam importat in ipſa executione. Et ideo conuenienter torpor ex acedia naſcitur: quia acedia eſt triſtitia aggrauans, id eſt impediens animum ab operando.

Ad ſecundum dicendum, quod omiſſio pertinet ad exteriorem actum. Eſt enim omiſſio, quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iuſtitiæ, & eſt effectus negligentiæ, ſicut etiam executio iuſti operis eſt effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quod negligentia eſt circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet ſolicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, & aliter inconſtans. Inconſtans enim deficit in præcipiendo, & quaſi ab aliquo impeditus; negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitationem cuiuſlibet peccati: quia, vt dicitur Prou.15. Per timorem Domini declinat omnis à malo. Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen

Digitized by Google

tamen ita, quod directe negligentia timori opponatur, ſed in quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Vnde etiam ſupra habitum eſt *, cum de paſsionibus ageretur, quod timor facit conſiliatiuos. 1.2.q 44. art.2.

Art. 3. *Vtrum negligentia poßit eſſe peccatum mortale?* 303

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod negligentia non poſsit eſſe peccatum mortale: quia ſuper illud Iob. 9. Verebar omnia opera mea, &c. dicit gloſſ. * Greg. quod illam, ſcilicet negligentiam minor amor Dei exaggerat. Sed vbicumque eſt peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non eſt peccatum mortale. *ſup. q 53. art. 1. cor. Et Phil. 4. co. 3. * l. 9. moral. c. 26. circa pr.*

¶ 2. Præterea, Super illud Eccleſ. 7. De negligentia tua purga te cum paucis, dicit gloſſ. † Quamuis oblatio parua ſit, multorum delictorum purgat negligentias. Sed hoc non eſſet, ſi negligentia eſſet peccatum mortale. Ergo negligentia non eſt peccatum mortale. *g. ord. ib.*

¶ 3. Præterea, In lege fuerunt ſtatuta ſacrificia pro peccatis mortalibus, ſicut patet in Leuit. Sed nullum fuit ſtatutum ſacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod habetur Prouerb. 19. Qui negligit viam ſuam, mortificabitur.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, negligentia prouenit ex quadam remiſsione voluntatis, per quam contingit quod ratio non ſolicitatur vt præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Poteſt ergo dupliciter contingere, quod negligentia ſit peccatum mortale. Vno modo, ex parte eius quod prætermittitur per negligentiam. Quod quidem ſi ſit de neceſsitate ſalutis, ſiue ſit actus, ſiue circumſtantia, erit peccatum mortale. Alio modo, ex parte cauſæ. Si enim voluntas in tantum ſit remiſſa circa ea quæ ſunt Dei, vt totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia eſt peccatum mortale: & hoc præcipue contingit, quando negligentia ſequitur ex contemptu. Alioquin ſi negligentia conſiſtat in prætermiſsione alicuius actus vel circumſtantiæ, quæ non ſit de neceſſitate ſalutis, nec hoc fiat ex contemptu, ſed ex aliquo defectu feruoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum: tunc negligentia non eſt peccatum mortale, ſed veniale. *art. præt. in ſolut. ad 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, per defectum feruoris charitatis: & ſic cauſatur negligentia, quæ

eſt

eſt peccatum veniale. Alio modo, per defectum ipſius charitatis: ſicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum ſolum amore naturali: & tunc cauſatur negligentia, quæ eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod parua oblatio cum
id innuit gl. citata in arg. humili mente & pura dilectione facta, vt ibidem * dicitur, non ſolum purgat peccata venialia, ſed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quod quando negligentia conſiſtit in prætermiſsione eorum quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifeſtum. Peccata enim quæ conſiſtunt in interioribns actibus, ſunt magis occulta. Et ideo pro eis certa ſacrificia non iniungebantur in lege: quia ſacrificiorum oblatio erat quædam publica proteſtatio peccati, quæ non eſt facienda de peccato occulto.

QVAESTIO LV.

De vitiis oppoſitis prudentiæ ſecundum ſimilitudinem: & primo de prudentia carnis, in octo articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis prudentiæ, quæ habent ſimilitudinem cum ipſa.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum prudentia carnis ſit peccatum?
¶ Secundo, vtrum ſit peccatum mortale?
¶ Tertio, vtrum aſtutia ſit peccatum ſpeciale?
¶ Quarto, de dolo.
¶ Quinto, de fraude.
¶ Sexto, de ſolicitudine temporalium rerum.
¶ Septimo, de ſolicitudine futurorum.
¶ Octauo, de origine horum vitiorum.

304 Art. I. *Vtrum prudentia carnis ſit peccatum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia carnis non ſit peccatum. Prudentia enim eſt nobilior virtus, quam aliæ virtutes morales, vtpote omnium regitiua. Sed nulla iuſtitia vel temperantia eſt peccatum. Ergo neque aliqua prudentia eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Prudenter operari ad finem, qui licite amatur, non eſt peccatum. Sed caro licite amatur. Nemo enim vnquam carnem ſuam odio habuit, vt habetur ad Epheſ. 5. Ergo prudentia carnis non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo & à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli.

Digitized by Google

diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

SED contra, Nullus eſt inimicus Deo, niſi propter iniquitatem, ſecundum illud Sapient. 14. Simul odio ſunt Deo impius & impietas eius. Sed ſicut dicitur ad Roman. 8. Prudentia carnis inimica eſt Deo. Ergo prudentia carnis eſt peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, prudentia eſt circa ea quæ ſunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur, ſecundum quod aliquis bona carnis habet, vt vltimum finem ſuæ vitæ. Manifeſtum eſt autem quod hoc eſt peccatum: per hoc enim homo deordinatur circa vltimum finem, qui non conſiſtit in bonis corporis, ſicut ſupra habitum eſt*. Et ideo prudentia carnis eſt peccatum.

q 47. art. 13.

1.2. q.2. art.5.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia & temperantia in ſui ratione important id, vnde virtus laudatur, ſcilicet æqualitatem, & concupiſcentiarum refrænationem: & ideo numquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ ſumitur à prouidendo, ſicut ſupra dictum eſt*, quod etiam ad mala extendi poteſt. Et ideo licet prudentia ſimpliciter dicta, in bono accipiatur, aliquo tamen addito poteſt accipi in malo Et ſecundum hoc dicitur prudentia carnis eſſe peccatum.

q 47. a. 1. & q. 49. art. 6.

Ad ſecundum dicendum, quod caro eſt propter animam, ſicut materia propter formam, & inſtrumentum propter principale agens. Et ideo ſic licite diligitur caro, vt ordinetur ad bonum animæ ſicut ad finem. Si autem in ipſo bono carnis conſtituatur vltimus finis, erit inordinata & illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quod diabolus nos tentat non per modum appetibilis, ſed per modum ſuggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia diaboli, ſicut prudentia reſpectu alicuius mali finis, ſub cuius ratione tentat nos mundus & caro, in quantum ſcilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, & etiam prudentia mundi, ſecundum illud Luc. 16. Filij huius ſeculi prudentiores ſunt in generatione ſua, &c. Apoſtolus autem totum comprehendit ſub prudentia carnis: quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Poteſt tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur ſapientia, vt ſupra dictum eſt*, ideo ſecundum tres tenta-

q 47. a. 2. ad 1.

tiones

q.45.a.4. & art.1. ad 1. tiones poteſt intelligi triplex prudentia. Vnde Iac. 3. dicitur ſapientia eſſe terrena, animalis, & diabolica, vt ſupra expoſitum eſt *, cum de ſapientia ageretur.

305 Art. 2. *Vtrum prudentia carnis ſit peccatum mortale?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod prudentia carnis ſit peccatum mortale. Rebellare enim diuinæ legi eſt peccatum mortale: quia per hoc Deus contemnitur. Sed prudentia carnis non eſt ſubiecta legi Dei, vt habetur Rom. 8. Ergo prudentia carnis eſt peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum in Spiritum ſanctum eſt peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur eſſe peccatum in Spiritum ſanctum. Non enim poteſt eſſe ſubiecta legi Dei, vt dicitur Rom. 8. & ita videtur eſſe peccatum irremiſsibile, quod eſt proprium peccati in Spiritum ſanctum. Ergo prudentia carnis eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Maximo bono opponitur maximum malum, vt patet in 8. Eth.* Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ, quæ eſt præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis eſt præcipua inter peccata mortalia, & ita eſt peccatum mortale.

c.10. circa princ. t.5.

SED contra, Illud quod diminuit peccatum, non importat de ſe rationem peccati mortalis. Sed caute proſequi ea, quæ pertinent ad curam carnis (quod videtur ad prudentiam carnis pertinere) diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de ſui ratione non importat peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, prudens dicitur aliquis dupliciter. Vno modo, ſimpliciter, ſcilicet in ordine ad finem totius vitæ. Alio modo, ſecundum quid, ſcilicet in ordine ad finem aliquem particularem: puta ſicut dicitur aliquis prudens in negotiatione, vel in aliquo huiuſmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur ſecundum abſolutam prudentiæ rationem, ita ſcilicet quod in cura carnis conſtituatur vltimus finis totius vitæ: ſic eſt peccatum mortale, quia per hoc homo auertitur à Deo, cum impoſsibile ſit eſſe plures fines vltimos, vt ſupra habitum eſt *. Si vero prudentia carnis accipiatur ſecundum rationem particularis prudentiæ, ſic prudentia carnis eſt peccatum veniale. Contingit enim quandoque, quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis, abſque hoc quod auertatur à Deo per peccatum mortale: vnde non conſtituit finem totius vitæ in delectatione carnis. Et ſic adhibere ſtudium ad hanc delectationem conſequendam, eſt

q.47. art. 13. & ar. 2. ad 1.

1.2. q.1. art.5.

Digitized by Google

eſt peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si uero aliquis actu curam carnis referat in finem honeſtum, puta cum aliquis ſtudet comeſtioni propter corporis ſuſtentationem: non vocatur prudentia carnis, quia ſic vtitur homo cura carnis vt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur de prudentia carnis ſecundum quod finis conſtituitur in bonis carnis totius vitæ humanæ: & ſic eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum ſanctum. Quod enim dicitur, quod non poteſt eſſe ſubiecta legi Dei, non ſic eſt intelligendum, quaſi ille qui habet prudentiam carnis, non poſsit conuerti, & ſubiici legi Dei; ſed quia ipſa prudentia carnis legi Dei non poteſt eſſe ſubiecta: ſicut nec iniuſtitia poteſt eſſe iuſta, nec calor poteſt eſſe frigidus, quamuis calidum poſsit eſſe frigidum.

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum opponitur prudentiæ, ſicut & prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppoſitum, ſit grauiſsimum, ſed ſolum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

Art. 3. *Vtrum aſtutia ſit ſpeciale peccatum?* 306

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod aſtutia non ſit ſpeciale peccatum. Verba enim ſacræ ſcripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad aſtutiam, ſecundum illud Prou. 1. Vt detur paruulis aſtutia. Ergo aſtutia non eſt peccatum. *inf. a. 4. cor. & q. 69. a. 1. co. & q. 96. a. 13. ad 3.*

¶ 2. Præterea, Prou. 13. dicitur, Aſtutus omnia agit cum conſilio. Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur eſſe peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis, vel ſeculi. Ergo aſtutia non eſt ſpeciale peccatum à prudentia carnis diſtinctum.

¶ 3. Præterea, Greg. 10. Moral. * exponens illud Iob. 12. Deridetur iuſti ſimplicitas, dicit, Sapientia huius mundi eſt cor machinationibus tegere, ſenſum verbis velare, quæ falſa ſunt, vera oſtendere, quæ vera ſunt, falſa demonſtrare, & poſtea ſubdit, Hæc prudentia vſu à iuuenibus ſcitur, à pueris pretio diſcitur. Sed ea quæ prædicta ſunt, videntur ad aſtutiam pertinere. Ergo aſtutia non diſtinguitur à prudentia carnis vel mundi: & ita non videtur eſſe ſpeciale peccatum. *c. 27. ante med.*

SED

SED contra eſt, quod Apoſt. dicit 2. ad Corint. 4. Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in aſtutia, neque adulterantes verbum Dei. Ergo aſtutia eſt quoddam peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod prudentia eſt recta ratio agibilium, ſicut ſcientia eſt recta ratio ſcibilium. Contingit autem contra rectitudinem ſcientiæ dupliciter peccari in ſpeculatiuis. Vno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam concluſionem falſam, quæ apparet vera. Alio modo, ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falſis, quæ videntur eſſe vera, ſiue ſint ad concluſionem veram, ſiue ad concluſionem falſam. Ita etiam aliquod peccatum poteſt eſſe contra prudentiam, habens aliquam ſimilitudinem eius dupliciter. Vno modo, quia ſtudium rationis ordinatur ad finem, qui non eſt vere bonus, ſed apparens: & hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, in quantum aliquis ad finem aliquem conſequendum, vel bonum, vel malum, vtitur non veris viis, ſed ſimulatis & apparentibus: & hoc pertinet ad peccatum aſtutiæ. Vnde eſt quoddam peccatum prudentiæ oppoſitum, & à prudentia carnis diſtinctum.

c. 3. parum ante med. t. 7. Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Aug. * dicit in 4. contra Iulianum, Sicut prudentia abuſiue quandoque in malo accipitur, ita etiam aſtutia quandoque in bono. Et hoc propter ſimilitudinem vnius ad alterum. Proprie tamen aſtutia in malo accipitur, ſicut & Philoſophus dicit in 6.* Ethicorum.

cap. 11. à medio illius, t. 5. Ad ſecundum dicendum, quod aſtutia poteſt conſiliari, & ad finem bonum & ad finem malum. Nec oportet ad finem bonum falſis viis peruenire & ſimulatis, ſed veris. Vnde etiam aſtutia ſi ordinetur ad bonum finem, eſt peccatum.

Ad tertium dicendum, quod Greg. ſub prudentia mundi accepit omnia quæ poſſunt ad falſam prudentiam pertinere. Vnde etiam ſub hac comprehenditur aſtutia.

307 Art. 4. *Vtrum dolus ſit peccatum ad aſtutiam pertinens?*

inf. q. 69. a. 2. co. & q. 111. a. 3. ad 2. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod dolus non ſit peccatum, ad aſtutiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non inuenitur, & præcipue mortale. Inuenitur autem in eis aliquis dolus, ſecundum illud 2. ad Cor. 12. Cum eſſem aſtutus, dolo vos cepi. Ergo dolus non eſt ſemper peccatum.

¶ 2. Præterea, Dolus maxime ad linguam pertinere videtur, ſecundum illud Pſalm. 5. Linguis ſuis doloſe

doloſe agebant. Aſtutia autem, ſicut & prudentia, eſt in ipſo actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad aſtutiam.

¶ 3. Præterea, Prouerb. 12. dicitur, Dolus in corde cogitantium mala. Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad aſtutiam. Ergo dolus non videtur ad aſtutiam pertinere.

SED contra eſt, quod aſtutia ad circumueniendum ordinatur, ſecundum illud Apoſt. ad Epheſ. 4. In aſtutia ad circumuentionem erroris: ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad aſtutiam.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ad aſtutiam pertinet aſſumere vias non veras, ſed ſimulatas & apparentes, ad aliquem finem proſequendum, vel bonum, vel malum. Aſſumptio autem harum viarum poteſt dupliciter conſiderari. Vno quidem modo, in ipſa excogitatione viarum huiuſmodi: & hoc proprie pertinet ad aſtutiam, ſicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem, pertinet ad prudentiam. Alio modo poteſt conſiderari talium viarum aſſumptio ſecundum executionem operis: & ſecundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quamdam executionem aſtutiæ: & ſecundum hoc ad aſtutiam pertinet. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut aſtutia proprie accipitur in malo, abuſiue autem in bono; ita etiam & dolus qui eſt aſtutiæ executio.

Ad ſecundum dicendum, quod executio aſtutiæ ad decipiendum, primo quidem & principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter ſigna, quibus homo ſignificat aliquid alteri, vt patet per Aug. in lib. de doct. Chriſt. * Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen eſſe dolum & in factis, ſecundum illud Pſal. 105. Et dolum fecerunt in ſeruos eius. Eſt etiam dolus in corde, ſecundum illud Eccleſ. 19. Interiora eius plena ſunt dolo. Sed hoc eſt ſecundum quod aliquis dolos excogitat: ſecundum illud Pſal. 37. Et dolos tota die meditabantur. *c 3. circa med. t. 3.*

Ad tertium dicendum, quod quicumque cogitant aliquod malum facere, neceſſe eſt quod cogitent aliquas vias ad hoc, quod ſuum propoſitum impleant: & vt plurimum excogitant vias doloſas, quibus facilius propoſitum conſequantur: quamuis contingat quandoque, quod abſque aſtutia & dolo aliqui aperte & per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

Digitized by Google

Art. 5. *Vtrum fraus ad aſtutiam pertineat?*

308 Sup. c. 4. & locis ibid. notatis.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod fraus ad aſtutiam non pertineat. Non enim eſt laudabile, quod aliquis decipi ſe patiatur: ad quod aſtutia tendit. Eſt autem laudabile, quod aliquis patiatur fraudem, ſecundum illud 1. ad Corint. 6. Quare non magis fraudem patimini? Ergo fraus non pertinet ad aſtutiam.

¶ 2. Præterea, Fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem, vel receptionem exteriorum rerum. Dicitur enim Actor. 5. quod vir quidam nomine Ananias, cum Sapphira vxore ſua vendidit agrum, & fraudauit de pretio agri. Sed illicite vſurpare vel retinere res exteriores, pertinet ad iniuſtitiam, vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad aſtutiam, quæ opponitur prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Nullus aſtutia vtitur contra ſeipſum. Sed aliquorum fraudes ſunt contra ſeipſos: dicitur enim Prouerb. 1. de quibuſdam, quod moliuntur fraudes contra animas ſuas. Ergo fraus non pertinet ad aſtutiam.

SED contra, Fraus ad deceptionem ordinatur, ſecundum illud Iob. 13. Numquid decipietur vt homo, veſtris fraudulentiis? Ad idem etiam ordinatur aſtutia. Ergo fraus ad aſtutiam pertinet.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dolus conſiſtit in executione aſtutiæ, ita etiam & fraus. Sed in hoc differre videntur, quod dolus pertinet vniuerſaliter ad executionem aſtutiæ, ſiue fiat per verba, ſiue per facta. Fraus autem magis proprie pertinet ad executionem aſtutiæ, ſecundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus non inducit fideles, ad hoc quod decipiantur in cognoſcendo, ſed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent, in ſuſtinendis iniuriis fraudulenter illatis.

Ad ſecundum dicendum, quod executio aſtutiæ poteſt fieri per aliquod aliud vitium, ſicut & executio prudentiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet, defraudationem pertinere ad auaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione, non moliuntur aliquid contra ſeipſos, vel contra animas ſuas. Sed ex iuſto Dei iudicio prouenit, vt id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur: ſecundum illud Pſal. 7. Incidit in foueam quam fecit.

Art. 6

Digitized by Google

Art. 6. *Vtrum licitum ſit ſolicitudinem habere de temporalibus rebus?*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod licitum ſit ſolicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præſidentem enim pertinet, ſolicitum eſſe de his quibus præeſt, ſecundum illud Rom. 12. Qui præeſt, in ſolicitudine. Sed homo præeſt ex diuina ordinatione temporalibus rebus, ſecundum illud Pſal. 8. Omnia ſubieciſti ſub pedibus eius, oues & boues, &c. Ergo homo debet habere ſolicitudinem de rebus temporalibus.

inf. q. 118 ar. 7. cor. Et 3. contra c. 135 ſi. Et quod 7. ar. 17. ad 7. Et Phil. 4. co. 3.

¶ 2. Præterea, Vnuſquiſque ſolicitus eſt de fine, propter quem operatur. Sed licitum eſt hominem operari propter temporalia, quibus vitam ſuſtentet. Vnde Apoſtolus dicit 2. ad Theſſal. 3. Si quis non vult operari, non manducet. Ergo licitum eſt ſolicitari de rebus temporalibus.

¶ 3. Præterea, Solicitudo de operibus miſericordiæ laudabilis eſt, ſecundum illud 2. ad Timot. 1. Cum Romam veniſſet, ſolicite me quæſiuit. Sed ſolicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera miſericordiæ: puta cum quis ſolicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum & pauperum. Ergo ſolicitudo temporalium rerum non eſt illicita.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 6. Nolite ſoliciti eſſe, dicentes, quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? quæ tamen ſunt maxime neceſſaria.

RESPONDEO dicendum, quod ſolicitudo importat ſtudium quoddam adhibitum ad aliquid conſequendum. Manifeſtum eſt autem, quod maius ſtudium adhibetur, vbi eſt timor deficiendi. Et ideo vbi eſt ſecuritas conſequendi, minor interuenit ſolicitudo Sic ergo ſolicitudo temporalium rerum tripliciter poteſt eſſe illicita. Vno quidem modo, ex parte eius de quo ſolicitamur, ſi ſcilicet temporalia tanquam finem quæramus. Vnde & Aug. * dicit in lib. de operibus monachorum, Cum Dominus dicit, Nolite ſoliciti eſſe, &c hoc dicit, vt non iſta intueantur, & propter iſta faciant quicquid in Euangelij prædicatione facere iubentur. Alio modo poteſt eſſe temporalium ſolicitudo illicita, propter ſuperfluum ſtudium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo à ſpiritualibus, quibus principalius inſeruire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth. 13. quod ſolicitudo ſeculi ſuffocat verbum. Tertio modo, ex parte timoris ſuperflui, quando ſci-

c. 26. paulo ante prin. to. 3.

licet aliquis timet ne faciendo quod debet, neceſſaria ſibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit. Primo. propter maiora beneficia homini præſtita diuinitus præter ſuam ſolicitudinem, ſcilicet corpus & animam Secundo propter ſubuentionem, qua Deus animalibus & plantis ſubuenit, abſque opere humano, ſecundum proportionem ſuæ naturæ. Tertio, ex diuina prouidentia, propter cuius ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principalius ſolicitantur. Et ideo concludit, quod principaliter noſtra ſolicitudo eſſe debet de ſpiritualibus bonis, ſperantes quod etiam temporalia nobis prouenient ad neceſsitatem, ſi fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia bona ſubiecta ſunt homini, vt eis vtatur ad neceſsitatem, non vt in eis finem conſtituat, & ſuperflue circa ea ſolicitetur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſolicitudo eius qui corporali labore panem acquirit, non eſt ſuperflua, ſi
ſup. illud ſit moderata. Et ideo Hier. * dicit quod labor exer-
Matth. 5 cendus eſt, ſolicitudo tollenda ſuperflua, ſcilicet ani-
Nolite mum inquietans.
ſoliciti Ad tertium dicendum, quod ſolicitudo tempora-
eſſe, t. 9. lium in operibus miſericordiæ, ordinatur ad finem charitatis. Et ideo non eſt illicita. niſi ſit ſuperflua.

310 Art. 7. *Utrum quis debeat eſſe ſolicitus futurorum?*

inf. q. 118 AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis
a. 7 ad 2. debeat ſolicitus eſſe futurorum. Dicitur enim
& 3. con- Prouerb. 6. Vade ad formicam ô piger, & conſidera
tra c 135 vias eius & diſce ſapientiam, quæ cum non habeat
fin. ducem, nec præceptorem, parat in æſtate cibum ſibi, & congregat in meſſe quod comedat. Sed hoc eſt in futurum ſolicitari. Ergo laudabilis eſt ſolicitudo futurorum.

¶ 2. Præterea, Solicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue eſt futurorum. Præcipua enim pars eius eſt prouidentia futurorum, vt
q. 49. a. 6. ſupra dictum eſt *. Ergo virtuoſum eſt ſolicitari de futuris.

¶ 3. Præterea, Quicumque reponit aliquid in poſterum conſeruandum, ſolicitus eſt in futurum, Sed ipſe Chriſtus legitur Ioan. 12. loculos habuiſſe ad aliquid conſeruandum, quos Iudas deferebat, Apoſtoli, etiam conſeruabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, vt legitur Act. 4. Ergo licitum eſt in futurum ſolicitari.

SED contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 6. Nolite

Digitized by Google

lite ſoliciti eſſe in craſtinum. Cras autem ibi ponitur pro futuro, ſicut dicit Hieron. * *in fine commentarij c. 6. Matth. tom. 9.*

RESPONDEO dicendum, quod nullum opus poteſt eſſe virtuoſum, niſi debitis circumſtantiis veſtiatur. Inter quas vna eſt debitum tempus, ſecundum illud Eccl. 8. Omni negotio tempus eſt & opportunitas: quod non ſolum in exterioribus operibus, ſed etiam in interiori ſolicitudine locum habet. Vnicuique enim tempori competit propria ſolicitudo, ſicut tempori æſtatis competit ſolicitudo metendi, ipſi autumno autem competit ſolicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æſtatis de vindemia iam eſſet ſolicitus, ſuperflue præoccuparet futuri temporis ſolicitudinem. Vnde huiuſmodi ſollicitudinem tamquam ſuperfluam Dominus prohibet, dicens, Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum. Vnde ſubdit, Craſtinus enim dies ſolicitus erit ſibi ipſi, id eſt, ſuam propriam ſolicitudinem habebit, quæ ſufficiet ad animum affligendum. Et hoc eſt quod ſubdit, Sufficit diei malitia ſua, id eſt afflictio ſolicitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod formica habet ſolicitudinem congruam tempori. Et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ad prudentiam pertinet prouidentia debita futurorum. Eſſet autem inordinata futurorum prouidentia vel ſolicitudo, ſi quis temporalia, in quibus dicitur præteritum & futurum, tamquam fines quæreret, vel ſi ſuperflua quæreret, vltra præſentis vitæ neceſsitatem, vel ſi tempus ſolicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Auguſt. * dicit in lib. de ſerm. Domini in monte, Cum viderimus aliquem ſeruum Dei prouidere ne iſta neceſſaria ſibi deſint, non iudicemus eum de craſtino ſolicitum eſſe. Nam & ipſe Dominus propter exemplum loculos habere dignatus eſt: & in actibus Apoſtolorum ſcriptum eſt, ea quæ ad victum ſunt neceſſaria, procurata eſſe in futurum, propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, ſi quis humano more iſta procuret, ſed ſi quis propter iſta militet Deo. *ca. 26. tom. 4.*

311 inf. q. 118 a. 7. & 8. & 2. d. 42 q. 2 co. 3. & ma. q. 13. a. 3.

Art. 8. *Vtrum huiuſmodi vitia oriantur ex auaritia?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod huiuſmodi vitia non oriantur ex auaritia. Quia ſicut dictum eſt *, per luxuriam maxime ratio patitur defectum in ſua rectitudine. Sed huiuſmodi vitia opponuntur rationi rectæ, ſcilicet prudentiæ. Ergo huiuſmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur, præſer- ** q. 53. art. 6.*

Digitized by Google

t. 6. circa med. tim cum Philoſophus dicat in 7. Ethic.† quod Venus eſt doloſa, & eius corrigia eſt varia, & quod ex inſidiis agit incontinens concupiſcentiæ.

¶ 2. Præterea, Prædicta vitia habent quamdam ſimilitudinem prudentiæ, vt dictum eſt *. Sed ad prudentiam, cum ſit in ratione, maiorem propinquitatem habere videntur vitia magis ſpiritualia, vt ſuperbia & inanis gloria. Ergo huiuſmodi vitia magis videntur ex ſuperbia oriri, quam ex auaritia.

** q. 47. art. 1. & in diuiſ. q. 53. & 55.*

¶ 3. Præterea, Homo inſidiis vtitur non ſolum in diripiendis bonis alienis, ſed etiam in machinando aliorum cædes: quorum primum pertinet ad auaritiam, ſecundum ad iram. Sed inſidiis vti pertinet ad aſtutiam, dolum & fraudem. Ergo prædicta vitia non ſolum oriuntur ex auaritia, ſed etiam ex ira.

cap. 31. à med. SED contra eſt, quod Greg. 31. * Moral. ponit fraudem filiam auaritiæ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, prudentia carnis & aſtutia, cum dolo & fraude, quamdam ſimilitudinem habent cum prudentia in aliquali vſu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales, vſus rationis rectæ apparet in iuſtitia, quæ eſt in appetitu rationali. Et ideo vſus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppoſitis iuſtitiæ. Opponitur autem ſibi maxime auaritia: & ideo prædicta vitia maxime ex auaritia oriuntur.

** a. 3. huius q. & 47. a. 13.*

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria propter vehementiam delectationis & concupiſcentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis vſus rationis eſt, licet inordinatus. Vnde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philoſophus * Venerem doloſam appellat, hoc dicitur ſecundum quamdam ſimilitudinem, in quantum ſcilicet hominem ſubito ſurripit ſicut & in dolis agitur: non tamen per aſtutias, ſed magis per violentiam concupiſcentiæ & delectationis. Vnde & ſubdit, quod Venus furatur intellectum multum ſapientis.

** loc. citat. in arg.*

Ad ſecundum dicendum, quod ex inſidiis agere, ad quamdam puſillanimitatem pertinere videtur. Magnanimus enim in omnibus vult manifeſtus eſſe, vt Philoſophus * dicit in 4. Ethicor. Et ideo quia ſuperbia quamdam ſimilitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde eſt quod non directe ex ſuperbia huiuſmodi vitia oriuntur, quæ vtuntur fraude & dolo. Magis autem hoc pertinet ad auaritiam, quæ propriam vtilitatem quærit, paruipendens excellentiam.

** c. 3. t. 5.*

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod ira habet ſubitum motum. Vnde præcipitanter agit, & abſque conſilio, quo vtuntur prædicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui inſidiis vtantur ad cædes aliorum, non prouenit ex ira, ſed magis ex odio: quia iracundus appetit eſſe manifeſtus in nocendo, vt dicit Philoſ.* in 2. Rhetoricæ. *c. 4. decli-nando ad fin. tom. 6*

QVAESTIO LVI.

De præceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis ad prudentiam pertinentibus.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, de præceptis pertinentibus ad prudentiam.

¶ Secundo, de præceptis pertinentibus ad vitia oppoſita.

Art. I. *Vtrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi?* 312

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis ſunt præcepta decalogi. Cum ergo prudentia ſit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

¶ 2. Præterea, In doctrina Euangelica continetur lex, maxime quantum ad præcepta decalogi. Sed in doctrina Euangelica datur præceptum de prudentia, vt Matth. 10. Eſtote prudentes ſicut ſerpentes. Ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Alia documenta veteris teſtamenti ad præcepta decalogi ordinantur. Vnde & Malach. vltim. dicitur, Mementote legis Moyſi ſerui mei, quam mandaui ei in Oreb. Sed in aliis documentis veteris teſtamenti dantur præcepta de prudentia, ſicut Prouerb. 3. Ne innitaris prudentiæ tuæ. Et infra 4. cap. Palpebræ tuæ præcedant greſſus tuos. Ergo & in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, & præcipue inter præcepta decalogi.

SED contrarium patet enumeranti præcepta decalogi.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, cũ de præceptis ageretur, præcepta decalogi ſicut data ſunt omni populo, ita etiam cadunt in exiſtimatione omnium, quaſi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem ſunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ, qui ſe habent in agendis ſicut principia naturaliter cognita in ſpeculatiuis, vt ex ſupra dictis patet *. Prudentia autem non eſt circa finem, ſed circa ea quæ ſunt ad finem, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo non fuit conueniens vt inter præcepta decalogi aliquod præceptum poneretur, ad prudentiam pertinens directe: ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent, ſecundum quod ipſa eſt directiua omnium virtuoſorum actuum.

1.2. quaſ. 100. a. 1. *q. 47. a. 6.* *ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet prudentia ſit ſimpliciter principalior omnibus aliis virtutibus moralibus, iuſtitia tamen principalius reſpicit rationem debiti: quod requiritur ad præceptum, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo principalia præcepta legis, quæ ſunt præcepta decalogi, magis debuerunt ad iuſtitiam, quam ad prudentiam pertinere.

q. 44. a. 1. & 1. 2. q. 60. art. 3.

Ad ſecundum dicendum, quod doctrina Euangelica eſt doctrina perfectionis. Et ideo oportuit quod in ipſa perfecte inſtrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, ſiue ſint fines, ſiue ſint ea quæ ſunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina Euangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quod ſicut alia doctrina veteris teſtamenti ordinatur ad præcepta decalogi, vt ad finem: ita etiam conueniens fuit, vt in ſubſequentibus documentis veteris teſtamenti homines inſtruerentur de actu prudentiæ, qui eſt circa ea quæ ſunt ad finem.

Art. 2. *Vtrum in veteri lege fuerint conuenienter præcepta prohibitiua propoſita de vitiis oppoſitis prudentiæ?*

313

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in veteri lege fuerint inconuenienter præcepta prohibitiua propoſita de vitiis oppoſitis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppoſitionem ad ipſam, (ſicut imprudentia & partes eius) quam illa, quæ cum ipſa ſimilitudinem habent, ſicut aſtutia, & quæ ad ipſam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege. Dicitur enim Leuit. 19. Non facies calumniam proximo tuo. Et Deut. 25. Non habebis in ſacculo tuo diuerſa pondera, minus & maius. Ergo & de illis vitiis, quæ directe opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiua dari debuerunt.

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, In multis aliis rebus poteſt fieri fraus, quam in emptione & venditione. Inconuenienter ergo fraudem in ſola emptione & venditione lex prohibuit.

¶ 3. Præterea, Eadem ratio eſt præcipiendi actum virtutis, & prohibendi actum vitij oppoſiti. Sed actus prudentiæ non inueniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua oppoſita vitia debuerunt in lege prohiberi.

SED contrarium patet per præcepta legis inducta.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra di- 1.2.q.60
ctum eſt *, iuſtitia maxime reſpicit rationem debiti, ar.3.ad.1
quod requiritur ad præceptum: quia iuſtitia eſt ad red- *q. 58
dendum debitum alteri, vt infra dicetur *. Aſtutia au- a. 1.
tem quantum ad executionem maxime committitur q 55 a.5
in his, circa quæ eſt iuſtitia, vt dictum eſt *. Et ideo conueniens fuit, vt præcepta prohibitiua darentur in lege de executione aſtutiæ, in quantum ad iniuſtitiam pertinet. Sicut cum dolo & fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel eius bona ſurripit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa vitia, quæ directe opponuntur prudentiæ manifeſta contrarietate, non ita pertinent ad iniuſtitiam, ſicut executio aſtutiæ. Et ideo non ita prohibentur in lege, ſicut fraus & dolus, quæ ad iniuſtitiam pertinent.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis fraus vel dolus commiſſa in his quæ ad iniuſtitiam pertinent, poteſt intelligi eſſe prohibita Leuit. 19. in prohibitione calumniæ. Præcipue autem ſolet fraus exerceri & dolus in emptione & venditione: ſecundum illud Eccleſ. 26. Non iuſtificabitur caupo à peccato labiorum. Propter hoc ſpecialiter præceptum prohibitiuum datur in lege de fraude, circa emptiones & venditiones commiſſa.

Ad tertium dicendum, quod omnia præcepta de actibus iuſtitiæ in lege data, pertinent ad executionem prudentiæ: ſicut & præcepta prohibitiua data de furto, calumnia, & fraudulenta venditione, pertinent ad executionem aſtutiæ.

QVAESTIO LVII.

De iure, in quatuor articulos diviſa.

CONſequenter poſt prudentiam conſiderandum eſt de iuſtitia.

CIRCA quam quadruplex conſideratio occurrit. Prima eſt de iuſtitia. Secunda, de partibus eius. Tertia, de dono ad hoc pertinente. Quarta, de præceptis ad iuſtitiam pertinentibus.

CIRCA iuſtitiam vero conſideranda ſunt quatuor. Primo quidem, de iure. Secundo, de ipſa iuſtitia. Tertio, de iniuſtitia. Quarto, de iudicio.

CIRCA primum quæruntur quatuor,

¶ Primo, vtrum ius ſit obiectum iuſtitiæ?

¶ Secundo, vtrum ius conuenienter diuidatur in ius naturale & poſitiuum?

¶ Tertio, vtrum ius gentium ſit idem quod ius naturale?

¶ Quarto, vtrum ius dominatiuum & paternum, debeant ſpecialiter diſtingui?

Art. I. *Vtrum ius ſit obie u iuſtit æ?*

314. AD pri... num ſic proceditur. Videtur, quod ius non
In 1. q. 60. ſit obiec... um iuſtitiæ. Dicit enim * Celſus Iuriſ-
a. 1. cor. conſultus, q... od ius eſt ars boni & æqui. Ars au-
* In dig- tem non eſt obie... ctum iuſtitiæ, ſed eſt per ſe virtus
ſto veteri intellectualis. Erg o ius non eſt obiectum iuſtitiæ.
l. 1. in pr. ¶ 2. Præterea, Lex ſicut † Iſidorus dicit in libro
† l. 5. E- Etymolog. iuris eſt ſpe cies. Lex autem non eſt obie-
tym. c. 3. ctum iuſtitiæ, ſed magis prudentiæ. Vnde & Philo-
in princ. ſophus legiſpoſitiuam, partem prudentiæ ponit. Ergo
* l. 6. E- ius non eſt obiectum iuſtitiæ.
thic. c. 6. ¶ 3. Præterea, Iuſtitia principaliter ſubiicit homi-
to. 5. nem Deo. Dicit enim † Auguſtinus in libr. de mori-
† ca. 15. bus eccleſiæ, quod iuſtitia eſt amor Deo tantum ſer-
circa uiens, & ob hoc bene imperans cæteris quæ homini
med. to. 1. ſubiecta ſunt. Sed ius non pertinet ad diuina, ſed ſo-
* l. 5. c. 2. lum ad humana. Dicit enim * Iſid. in libr. Etymol.
quod fas lex diuina eſt, ius autem lex humana. Ergo ius non eſt obiectum iuſtitiæ.

SED contra eſt, quod * Iſidorus dicit in eodem,
* l. 5. c. 3. quod ius dictum eſt, quia eſt iuſtum. Sed iuſtum eſt
in prin. obiectum iuſtitiæ. Dicit enim † Philoſo. in 5. Ethic.
† l. 5. c. 1. quod omnes talem habitum volunt dicere iuſtitiam, à
in pr. to. 5 quo operatiui iuſtorum ſunt. Ergo ius eſt obiectum iuſtitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod iuſtitiæ proprium eſt inter alias virtutes, vt ordinet hominem in his quæ ſunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quandam, vt ipſum nomen demonſtrat: dicuntur enim vulgariter ea, quæ adæquantur, iuſtari. Æqualitas autem ad alterum eſt. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem ſolum in his, quæ ei conueniunt ſecundum ſeipſum. Sic ergo illud quod eſt rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quaſi in proprium obiectum, non accipitur niſi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod eſt in opere iuſtitiæ, etiam præ-

ter comparationem ad agentem, conſtituitur per comparationem ad aliud. Illud enim in opere noſtro dicitur eſſe iuſtum quod reſpondet ſecundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompenſatio mercedis debitæ pro ſeruitio impenſo. Sic ergo iuſtum dicitur aliquid, quaſi habens rectitudinem iuſtitiæ, ad quod terminatur actio iuſtitiæ, etiam non conſiderato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, niſi ſecundum quod aliqualiter ſit ab agente. Et propter hoc ſpecialiter iuſtitiæ præ aliis virtutibus determinatur ſecundum ſe obiectum, quod vocatur iuſtum. Et hoc quidem eſt ius. Vnde manifeſtum eſt, quod ius eſt obiectum iuſtitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod conſuetum eſt quod nomina à ſui prima impoſitione detorqueantur ad alia ſignificanda. Sicut nomen medicinæ impoſitum eſt primo ad ſignificandum remedium quod præſtatur infirmo ad ſanandum: deinde tractum eſt ad ſignificandam artem, qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen, ius, primo impoſitum eſt ad ſignificandum ipſam rem iuſtam: poſtmodum autem eſt deriuatum ad artem, qua cognoſcitur quid ſit iuſtum: & vlterius ad ſignificandum locum, in quo ius redditur: ſicut dicitur aliquis comparere in iure. Et vlterius dicitur etiam quod ius redditur ab eo, ad cuius officium pertinet iuſtitiam facere: licet etiam id quod decernit, ſit iniquum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexiſtit, quæ dicitur regula artis: ita etiam illius operis iuſti, quod ratio determinat, quædam ratio præexiſtit in mente, quaſi quædam prudentiæ regula. Et hoc ſi in ſcriptum redigatur, vocatur lex. Eſt enim lex ſecundum * Iſidorum, conſtitutio ſcripta. Et ideo lex non eſt ipſum ius propriè loquendo, ſed aliqualis ratio iuris.

l. 5. Etym. ca. 3. parum a. princ.

Ad tertium dicendum, quod quia iuſtitia æqualitatem importat; Deo autem non poſſumus æquiualens recompenſare: inde eſt, quod iuſtum ſecundum perfectam rationem non poſſumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur propriè ius lex diuina, ſed fás: quia videlicet ſufficit Deo, vt impleamus quod poſſumus. Iuſtitia tamen ad hoc tendit, vt homo quantum poteſt, Deo recompenſet, totaliter animam ei ſubiiciens.

315 Art. 2. *Vtrum ius conuenienter diuidatur in ius naturale & ius poſitiuum?*

inf. q. 60. ar. 5 cor. & 1. 2. q. 95. art. 4. co. & 5. Eth. le. 12. co. 1. fi. 1. Gratian. in Decr. d. 1. ca. 1. & ſeq.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod ius non conuenienter diuidatur in ius naturale & ius poſitiuum. Illud enim quod eſt naturale, eſt immutabile, & idem eſt apud omnes. Non autem inuenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulæ iuris humani in aliquibus caſibus deficiunt, nec habent ſuam virtutem vbique. Ergo non eſt aliquod ius naturale.

¶ 2. Præterea, Illud dicitur eſſe poſitiuum, quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid eſt iuſtum, quia à voluntate humana procedit: alioquin voluntas hominis iniuſta eſſe non poſſet. Ergo cum iuſtum ſit idem quod ius, videtur quod nullum ſit ius poſitiuum.

¶ 3. Præterea, Ius diuinum non eſt ius naturale, cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non eſt ius poſitiuum: quia non innititur auctoritati humanæ, ſed auctoritati diuinæ. Ergo inconuenienter diuiditur ius per naturale & poſitiuum.

** l. 5. Eth. cap. 7. in princ. to 5. art. præc.*

SED contra eſt, quod * Philoſoph. dicit in 5. Eth. quod politici iuſti hoc quidem naturale eſt, hoc autem legale, id eſt, lege poſitum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, ius ſiue iuſtum, eſt aliquod opus adæquatum alteri ſecundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem poteſt alicui homini eſſe aliquid adæquatum. Vno quidem modo ex ipſa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, vt tantumdem recipiat: & hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid eſt adæquatum, vel commenſuratum alteri ex condicto, ſiue ex communi placito, quando ſcilicet aliquis reputat ſe contentum, ſi tantum accipiat. Quod quidem poteſt fieri dupliciter. Vno modo, per aliquod priuatum condictum, ſicut quod firmatur aliquo pacto inter priuatas perſonas. Alio modo, ex condicto publico, puta, cum totus populus conſentit quod aliquid habeatur quaſi adæquatum & commenſuratum alteri: vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, & eius perſonam gerit: & hoc dicitur ius poſitiuum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod eſt naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod ſit ſemper & vbique tale. Natura autem hominis eſt mutabilis: & ideo id quod naturale eſt homini, poteſt aliquando deficere: ſicut naturalem æqualitatem habet, vt deponenti depoſitum reddatur. Et ſi ita eſſet, quod natura humana ſemper eſſet recta, hoc

eſſet

eſſet ſemper ſeruandum. ſed quia quandoque contingit quod voluntas hominis deprauatur, eſt aliquis caſus in quo depoſitum non eſt reddendum, ne homo peruerſam voluntatem habens, male eo vtatur: vt puta ſi furioſus vel hoſtis reipub. arma depoſita repoſcat.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas humana ex communi condicto poteſt aliquid facere iuſtum in his, quæ ſecundum ſe non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iuſtitiam: & in his habet locum ius poſitiuum. Vnde * Philoſophus dicit in 5. Ethicor. quod legale iuſtum eſt, quod ex principio quidem nihil differt ſic, vel aliter: quando autem ponitur, differt. Sed ſi aliquid de ſe repugnantiam habeat ad ius naturale, non poteſt voluntate humana fieri iuſtum: puta ſi ſtatuatur, quod liceat furari, vel adulterium committere. Vnde dicitur Iſa. 10. Væ qui condunt leges iniquas. *l.5.c 7.in prin. t 5.*

Ad tertium dicendum, quod ius diuinum dicitur quod diuinitus promulgatur. Et hoc quidem partim eſt de his, quæ ſunt naturaliter iuſta, ſed tamen eorum iuſtitia homines latet: partim autem de his, quæ fiunt iuſta inſtitutione diuina. Vnde etiam ius diuinum per hæc duo diſtingui poteſt, ſicut & ius humanum. Sunt enim in lege diuina quædam præcepta, quia bona; & prohibita, quia mala: quædam vero bona, quia præcepta; & mala quia prohibita.

Art. 3. *Vtrum ius gentium ſit idem cum iure naturali?* 316.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod ius gentium ſit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conueniunt, niſi in eo quod eſt eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conueniunt. Dicit enim Iuriſconſultus †, quod ius gentium eſt, quo gentes humanæ vtuntur. Ergo ius gentium eſt ius naturale. *1.2.q.95 a.4. ad 1. & 5. ethic. le. 12.co. 1. fin. † omnes populiſſ. de iuſt. & iure.*

¶ 2. Præterea, Seruitus inter homines eſt naturalis: quidam enim ſunt naturaliter ſerui, vt * Philoſoph. probat in 1. Politic. Sed ſeruitutes pertinent ad ius gentium, vt † Iſidor. dicit. Ergo ius gentium eſt ius naturale. ** l.1. Pol. c.3. & 4. to.5 † 5. Ety. c.6.*

¶ 3. Præterea, Ius, vt * dictum eſt, diuiditur per ius naturale & poſitiuum. Sed ius gentium non eſt ius poſitiuum: non enim omnes gentes vnquam conuenerunt, vt ex communi condicto aliquid ſtatuerent. Ergo ius gentium eſt ius naturale. ** a præc. † l.5. ety. c.4. in pr.*

SED contra eſt, quod † Iſidorus dicit, quod ius

iũs aut naturale eſt, aut ciuile, aut gentium: & ita ius gentium diſtinguitur à iure naturali.

Ar. præc. RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, ius, ſiue iuſtum naturale eſt, quod ex ſui natura eſt adæquatum, vel commenſuratum alteri. Hoc autem poteſt contingere dupliciter. Vno modo ſecundum abſolutam ſui conſiderationem: ſicut maſculus ex ſui ratione habet commenſurationem ad feminam, vt ex ea generet; & parens ad filium, vt eum nutriat. Alio modo aliquid eſt naturaliter alteri commenſuratum, non ſecundum abſolutam ſui rationem, ſed ſecundum aliquid, quod ex ipſo ſequitur, puta proprietas poſſeſſionum. Si enim conſideretur iſte ager abſolute, non habet vnde magis ſit huius, quam illius. Sed ſi conſideretur per reſpectum ad opportunitatem colendi, & ad pacificum vſum agri: ſecundum hoc habet quandam commenſurationem ad hoc, quod ſit vnius non alterius, vt patet per * Philoſophum in 2. Politic. (li. 2. c. 3. to. 5.) Abſolute autem apprehendere aliquid non ſolum conuenit homini, ſed etiam aliis animalibus: & ideo ius quod dicitur naturale ſecundum primum modum, commune eſt nobis & aliis animalibus. A iure autem naturali ſic dicto recedit ius gentium, vt Iuriſconſultus dicit: quia illud omnibus animalibus, hoc ſolum hominibus inter ſe commune eſt. Conſiderare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipſo ſequitur, eſt proprium rationis. Et ideo hoc idem eſt naturale homini ſecundum rationem naturalem, quæ hoc dictat. Et ideo dicit † Caius Iuriſconſultus, († l. omnes popu. ff. de iuſt. & iure.) Quod naturalis ratio inter omnes homines conſtituit, id apud omnes homines ſiue gentes cuſtoditur, vocaturque ius gentium. Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod hunc hominem eſſe ſeruum, abſolute conſiderando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, ſed ſolum ſecundum aliquam vtilitatem conſequentem: in quantum vtile eſt huic, quod regatur à ſapientiori, & illi, quod ab hoc iuuetur, vt dicitur in 1. * Polit. (l. 1. c. 3. in fine, præcipue, t. 5.) Et ideo ſeruitus pertinens ad ius gentium, eſt naturalis ſecundo modo, ſed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quæ ſunt iuris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem: inde eſt quod non indigent aliqua ſpeciali inſtitutione, ſed ipſa naturalis ratio eam inſtituit, vt * dictum eſt in auctoritate inducta. (* arg. 1. & in fi. coa.)

Art. 4.

Art 4. Vtrum debeat ſpecialiter diſtingui ius paternum, & dominatiuum? 317

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non debeat ſpecialiter diſtingui ius paternum, & dominatiuum. Ad iuſtitiam enim pertinet reddere vnicuique quod ſuum eſt, vt dicit * Ambroſ. in 1. de Officiis. Sed ius eſt obiectum iuſtitiæ, ſicut † dictum eſt. Ergo ius ad vnumquemque æqualiter pertinet: & ſic non debet diſtingui ſpecialiter ius patris & domini.

inf. q. 58. a. 7. ad 3. & 2. d. 44. q. 2. a. 1. co. & 5. Eth. le. 11. li. 1. de officiis. c. 24. cir. fi. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Ratio iuſti eſt lex, vt * dictum eſt, Sed lex reſpicit commune bonum ciuitatis & regni, vt ſupra † habitum eſt. Non autem reſpicit bonum priuatum vnius perſonæ, aut etiam vnius familiæ. Non ergo debet eſſe aliquod ſpeciale ius vel iuſtum dominatiuum vel paternum: cum dominus & pater pertineant ad domum, vt dicitur in 1. Politic.*

*† a. 1. huius q. * a. 4. ad 1. † 1. 2. q. 90. a. 2. * c. 3. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Multæ aliæ ſunt differentiæ graduum in hominibus; vtputa quod quidam ſunt milites, quidam ſacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod ſpeciale ius vel iuſtum determinari.

SED contra eſt, quod * Philoſophus in 5. Ethic. ſpecialiter à iuſto politico diſtinguit dominatiuum & paternum, & alia huiuſmodi.

** l. 5. c. 6. cir. fi. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ius, ſiue iuſtum, dicitur per commenſurationem ad alterum. Alterum autem poteſt dici dupliciter. Vno modo quod ſimpliciter eſt alterum, ſicut quod eſt omnino diſtinctum: ſicut apparet in duobus hominibus, quorum vnus non eſt ſub altero, ſed ambo ſunt ſub vno principe ciuitatis. Et inter tales ſecundum * Philoſophum in quinto. Ethicorum, eſt ſimpliciter iuſtum. Alio modo dicitur aliquid alterum, non ſimpliciter, ſed quaſi aliquid eius exiſtens. Et hoc modo in rebus humanis filius eſt aliquid patris: quia quodammodo eſt pars eius, vt dicitur in octauo * Ethicorum, & ſeruus eſt aliquid domini: quia eſt inſtrumentum eius, vt dicitur in 1. † Politic. Et ideo patris ad filium non eſt comparatio, ſicut ad ſimpliciter alterum. Et propter hoc non eſt ibi ſimpliciter iuſtum, ſed quoddam iuſtum, ſcilicet paternum; & eadem ratione, nec inter dominum & ſeruum: ſed eſt inter eos dominatiuum iuſtum. Vxor autem, quamuis ſit aliquid viri, quia comparatur ad eum ſicut ad proprium corpus, vt patet per Apoſtolum ad Eph. 5. tamen magis diſtinguitur à viro quam filius à patre, vel ſeruus à domino. Aſſumitur enim in quam-

*c. 6 circa fin. tom. 5. * c. 12. t. 5. † c. 3. & 4. tom. 5.*

dam

dam ſocialem vitam matrimonij. Et ideo, vt * Philoſ. dicit, inter virum & vxorem plus eſt de ratione iuſti, quam inter patrem & filium, vel dominum & ſeruum: quia cum vir & vxor habeant immediatam relationem ad domeſticam communitatem, vt patet in 1. * Politit. ideo inter eos non eſt etiam ſimpliciter politicum iuſtum, ſed magis iuſtum œconomicum.

l. 5. Eth. c. 6. in fi. t. 5.

c. 2. elicitur & ex ult. co. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ad iuſtitiam pertinet reddere ius ſuum vnicuique: ſuppoſita tamen diuerſitate vnius ad alterum. Si quis enim ſibi det quod ſibi debetur, non proprie vocatur hoc iuſtum. Et quia quod eſt filij, eſt patris; & quod eſt ſerui, eſt domini: ideo non eſt proprie iuſtitia patris ad filium, vel domini ad ſeruum.

Ad ſecundum dicendum, quod filius in quantum filius, eſt aliquid patris. Et ſimiliter ſeruus in quantum ſeruus, eſt aliquid domini. Vterque tamen prout conſideratur vt quidam homo, eſt aliquid ſecundum ſe ſubſiſtens, ab aliis diſtinctum. Et ideo in quantum vterque eſt homo, aliquo modo ad eos eſt iuſtitia. Et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his, quæ ſunt patris ad filium, vel domini ad ſeruum. Sed inquantum vterque eſt aliquid alterius, ſecundum hoc deficit ibi perfecta ratio iuſti vel iuris.

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ diuerſitates perſonarum, quæ ſunt in ciuitate, habent immediatam relationem ad communitatem ciuitatis & ad principem ipſius: & ideo ad eos eſt iuſtum ſecundum perfectam rationem iuſti. Diſtinguitur tamen iſtud iuſtum ſecundum diuerſa officia. Vnde dicitur ius militare, vel ius magiſtratuum, aut ſacerdotum: non propter defectum à ſimpliciter iuſto, ſicut dicitur ius paternum & dominatiuum; ſed propter hoc, quod vnicuique conditioni perſonæ, ſecundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QVAESTIO LVIII.

De iuſtitia, in duodecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de iuſtitia.

CIRCA quam quæruntur duodecim.

¶ Primo, quid ſit iuſtitia.

¶ Secundò, vtrum iuſtitia ſemper ſit ad alterum?

¶ Tertio, vtrum ſit virtus?

¶ Quarto, vtrum ſit in voluntate ſicut in ſubiecto?

¶ Quinto, vtrum ſit virtus generalis?

¶ Sexto, vtrum ſecundum quod eſt generalis, ſit idem in eſſentia cum omni virtute?

¶ Septimo,

¶ Septimo, vtrum ſit aliqua iuſtitia particularis?
¶ Octauo, vtrum iuſtitia particularis habeat propriam materiam?
¶ Nono, vtrum ſit circa paſsiones, vel circa operationes tantum?
¶ Decimo, vtrum medium iuſtitiæ ſit medium rei?
¶ Vndecimo, vtrum actus iuſtitiæ ſit reddere vnicuique quod ſuum eſt?
¶ Duodecimo, vtrum iuſtitia ſit præcipua inter omnes virtutes morales!

Art. 1. *Vtrum conuenienter diffiniatur iuſtitia, quod eſt perpetua & conſtans voluntas, ius ſuum vnicuique tribuens?* 318

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter diffiniatur iuſtitia à * iuriſperit. quod iuſtitia eſt perpetua & conſtans voluntas, ius ſuum vnicuique tribuens. Iuſtitia enim ſecundum † Philoſophum in quinto Ethicorum, eſt habitus, à quo ſunt aliqui operatiui iuſtorum, & quo operantur, & volunt iuſta. Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconuenienter iuſtitia dicitur eſſe voluntas.

4. diſ. 33. q. 3. ar. 1. ad 1. & veri. q. 1. art. 5. ad 12.

** l. iuſt. ff. de iu. & iur. §. 1. inſtit. de iuſt. & iure.*

¶ 2. Præterea, Rectitudo voluntatis non eſt voluntas: alioquin ſi voluntas eſſet ſua rectitudo, ſequeretur quod nulla voluntas eſſet peruerſa. Sed ſecundum † Anſelmum in libro de veritate, iuſtitia eſt rectitudo. Ergo iuſtitia non eſt voluntas.

† l. 5. c. 1. non longe à princ. tom. 5.

† in dial. de verit. c. 13.

¶ 3. Præterea, Sola Dei voluntas eſt perpetua. Si ergo iuſtitia eſt perpetua voluntas, in ſolo Deo erit iuſtitia.

¶ 4. Præterea, Omne perpetuum eſt conſtans, quia eſt immutabile. Superflue ergo vtrumque ponitur in diffinitione iuſtitiæ.

¶ 5. Præterea, Reddere ius vnicuique, pertinet ad principem. Si ergo iuſtitia ſit vnicuique ius ſuum tribuens, ſequitur quod iuſtitia non ſit niſi in principe, quod eſt inconueniens.

¶ 6. Præterea, * Auguſt. dicit in lib. de moribus Eccleſiæ, quod iuſtitia eſt amor Deo tantum ſeruiens. Non ergo reddit vnicuique quod ſuum eſt.

** c. 15. circ. med. t. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod prædicta iuſtitiæ diffinitio conueniens eſt, ſi recte intelligatur. Cum enim omnis virtus ſit habitus, qui eſt principium boni actus, neceſſe eſt quod virtus diffiniatur per actum bonum, qui eſt circa propriam materiam virtutis. Eſt autem iuſtitia circa ea, quæ ad alterum ſunt, ſicut circa propriam materiam, vt infra * patebit. Et ideo actus iuſtitiæ per comparationem ad propriam mate

** art. ſeq.*

materiam virtutis, & obiectum tangitur, cum dicitur: Ius ſuum vnicuique tribuens. Quia vt * Iſidorus dicit in libro Etymolog. Iuſtus dicitur, quia ius cuſtodit. Ad hoc autem, quod aliquis actus circa quamcumque materiam ſit virtuoſus, requiritur quod ſit voluntarius, & quod ſit ſtabilis & firmus: quia † Philoſoph. dicit in 2. Ethicor. quod ad virtutis actum requiritur: primo quidem, quod operetur ſciens: ſecundo autem quod eligens, & propter debitum finem: tertio, quod immobiliter operetur. Primum autem horum includitur in ſecundo: quia quod per ignorantiam agitur, eſt inuoluntarium, vt dicitur in 3.* Ethicor. Et ideo in diffinitione iuſtitiæ primo ponitur voluntas, ad oſtendendum quod actus iuſtitiæ debet eſſe voluntarius. Additur autem de conſtantia, & perpetuitate, ad deſignandam actus firmitatem. Et ideo prædicta diffinitio eſt completa diffinitio iuſtitiæ, niſi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum ſpecificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et ſi quis vellet eam in debitam formam diffinitionis reducere, poſſet ſic dicere, quod iuſtitia eſt habitus, ſecundum quem aliquis conſtanti & perpetua voluntate ius ſuum vnicuique tribuit. Et quaſi eſt eadem diffinitio cum ea, quam * Philoſophus ponit in quinto Ethicorum dicens, quod iuſtitia eſt habitus, ſecundum quem aliquis dicitur operatiuus ſecundum electionem iuſti.

Li. 10. c. 9. incip. ingenioſus: parum à princ.
† *c. 4. t. 5.*
c. 1. tom. 5
c. 1. & 5. ſimul. t. 5

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Eſt autem conſuetum, quod apud auctores habitus per actus diffiniantur, ſicut * Auguſt. dicit ſuper Ioan. quod fides eſt credere quod non vides.

tract. 79. in Io. paulò à prin. tom. 9.

Ad ſecundum dicendum, quod neque etiam iuſtitia eſt eſſentialiter rectitudo, ſed cauſaliter tantum. Eſt tamen habitus, ſecundum quem aliquis recte operatur & vult.

Ad tertium dicendum, quod voluntas poteſt dici perpetua dupliciter. Vno modo ex parte ipſius actus qui perpetuo durat. Et ſic ſolius Dei voluntas eſt perpetua. Alio modo ex parte obiecti: quia ſcilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iuſtitiæ. Non enim ſufficit ad rationem iuſtitiæ, quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio ſeruare iuſtitiam: quia vix inuenitur aliquis qui velit in omnibus iniuſte agere. Sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo, & in omnibus iuſtitiam conſeruandi.

Ad quartum dicendum, quod quia perpetuum non accipitur ſecundum durationem perpetuam actus voluntа-

Digitized by Google

luntatis, non ſuperflue additur, Conſtans. Vt ſicut per hoc quod dicitur, Perpetua voluntas, deſignatur quod aliquis gerat in propoſito perpetuò iuſtitiam conſeruandi: ita etiam per hoc quod dicitur, conſtans, deſignetur quod in hoc propoſito ſimiliter perſeueret.

Ad quintum dicendum, quod iudex reddit quod ſuum eſt, per modum imperantis & dirigentis; quia iudex eſt iuſtum animatum, & princeps eſt cuſtos iuſti, vt dicitur in 5. * Ethic. Sed ſubditi reddunt quod ſuum eſt vnicuique per modum executionis. *c. 6. à med. tom. 5.*

Ad ſextum dicendum, quod ſicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, vt ſupra * dictum eſt: *q. 25. a. 1.* ita etiam in hoc quod homo ſeruit Deo, includitur quod vnicuique reddat quod debet.

Art. 2. *Vtrum iuſtitia ſemper ſit ad alterum?* 319

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia non ſemper ſit ad alterum. Dicit enim Apoſt. ad Rom. 3. quod iuſtitia Dei, eſt per fidem Ieſu Chriſti. Sed fides non dicitur per comparationem vnius hominis ad alterum. Ergo neque iuſtitia. *ſup. q. 57. art. 4. & infr. a. 6 co. & ad 3. & vir. q. 2. a. 7. ad 12.*

¶ 2. Præterea, Secundum * Aug. in lib. de moribus Eccl. ad iuſtitiam pertinet ob hoc: quod ſeruit Deo, bene imperare cæteris, quæ homini ſunt ſubiecta. Sed appetitus ſenſitiuus eſt homini ſubiectus, vt patet Geneſis 4. vbi dicitur, Subter te erit appetitus eius, ſcilicet peccati, & tu dominaberis illius. Ergo ad iuſti iam pertinet dominari proprio appetitui. Et ſic erit iuſtitia ad ſeipſum. ** c. 15. circ. med. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Iuſtitia Dei eſt æterna. Sed nihil aliud eſt Deo coæternum. Ergo de ratione iuſtitiæ non eſt, quod ſit ad alterum.

¶ 4. Præterea, Sicut operationes quæ ſunt ad alterum, indigent rectificari; ita etiam operationes, quæ ſunt ad ſeipſum. Sed per iuſtitiam rectificantur operationes, ſecundum illud Prouerb 11. Iuſtitia ſimplicis diriget viam eius. Ergo iuſtitia non eſt ſolum circa ea quæ ſunt ad alterum, ſed etiam circa ea quæ ſunt ad ſeipſum.

SED contra eſt, quod * Tullius dicit in 1. de offic. quod iuſtitiæ ea ratio eſt, qua ſocietas hominum inter ipſos & vitæ communitas continetur. Sed hoc importat reſpectum ad alterum. Ergo iuſtitia eſt circa ea quæ ſunt ad alterum. *in c. de iuſtitia, in pr.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, cum nomen iuſtitiæ æqualitatem importet, ex ſua ratione iuſtitia habet, quod ſit ad alterum: nihil enim eſt ſibi æquale, ſed alteri. Et quia ad iuſtitiam pertinet actus humanos rectificare, vt * dictum eſt: *q. præc. a. 1. 2. & 3. a. pr. & * q. 57. a. 2. 1. ſp 1. q. 113. a. 1.*

eſt: neceſſe eſt quod æqualitas iſta, quam requirit iuſtitia, ſit diuerſorum agere potentiam. Actiones autem ſunt ſuppoſitorum & totorum, non autem, proprie loquendo. partium, & formarum, ſeu potentiarum. Non enim proprie dicitur quod manus percutiat, ſed homo per manum: neque proprie dicitur quod calor calefaciat, ſed ignis per calorem: ſecundum tamen ſimilitudinem quamdam hæc dicuntur. Iuſtitia ergo proprie dicta requirit diuerſitatem ſuppoſitorum: & ideo non eſt niſi vnius hominis ad alium. Sed ſecundum ſimilitudinem accipiuntur in vno & eodem homine diuerſa principia actionum, quaſi diuerſa agentia: ſicut ratio, & iraſcibilis, & concupiſcibilis. Et ideo metaphorice in vno & eodem homine dicitur eſſe iuſtitia, ſecundum quod ratio imperat iraſcibili, & concupiſcibili, & ſecundum quod hæc obediunt rationi, & vniuerſaliter ſecundum quod vnicuique parti hominis attribuitur, quod ei conuenit. Vnde * Philoſophus in quinto Ethicorum, hanc iuſtitiam appellat, ſecundum metaphoram dictam. *vlt. c. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia, quæ fit per fidem in nobis, eſt per quam iuſtificatur impius: quæ quidem in ipſa debita ordinatione partium animæ conſiſtit, ſicut ſupra * dictum eſt, cum de iuſtificatione impij ageretur. Hoc autem pertinet ad iuſtitiam metaphorice dictam, quæ poteſt inueniri etiam in aliquo ſolitariam vitam agente. Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum. *1. 2. quaſ. 113. a. 1.*

Ad tertium dicendum, quod iuſtitia Dei eſt ab æterno, ſecundum voluntatem, & propoſitum æternum. Et in hoc præcipue iuſtitia conſiſtit: quamuis ſecundum effectum non ſit ab æterno, quia nihil eſt Deo coæternum:

Ad quartum dicendum, quod actiones quæ ſunt hominis ad ſeipſum. ſufficienter rectificantur, rectificatis paſsionibus, per alias virtutes morales. Sed actiones quæ ſunt ad alterum, indigent ſpeciali rectificatione, non ſolum per comparationem ad agentem, ſed etiam per comparationem ad eum, ad quem ſunt. Et ideo circa eas eſt ſpecialis virtus, quæ eſt iuſtitia.

320 *5. ethi l. 2. & 3.*

Art. 3. *Vtrum iuſtitia ſit virtus?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia non ſit virtus. Dicitur enim Luc 17. Cum feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis, dicite, Serui inutiles ſumus; quod debuimus facere, fecimus. Sed non eſt inutile facere opus virtutis. Dicit enim * Ambroſius in ſecundo de officiis, Vtilitatem non *c. 6 circa pr. tom. 2.*

pecu

Digitized by Google

pecuniarij lucri æſtimationem dicimus, ſed acquiſitionem pietatis. Ergo facere quod quis debet facere non eſt opus virtutis. Eſt autem opus iuſtitiæ. Ergo iuſtitia non eſt virtus.

¶ 2. Præterea, Quod fit ex neceſſitate, non eſt meritorium. Sed reddere alicui quod ſuum eſt, quod pertinet ad iuſtitiam, eſt neceſſitatis. Ergo non eſt meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo iuſtitia non eſt virtus.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus moralis eſt circa agibilia. Ea autem quæ exterius conſtituuntur, non ſunt agibilia, ſed factibilia: vt patet per * Philoſophum in 9. Metaph. Cum ergo ad iuſtitiam pertineat exterius facere aliquod opus ſecundum ſe iuſtum, videtur quod iuſtitia non ſit virtus moralis. *text. 16. tomo 3.*

SED contra eſt, quod * Gregorius dicit in 2. Moralium, quod in quatuor virtutibus, ſcilicet temperantia, prudentia, fortitudine, & iuſtitia, tota boni operis ſtructura conſurgit. *ca. 36. in princ.*

RESPONDEO dicendum, quod virtus humana eſt quæ bonum reddit actum humanum, & ipſum hominem bonum facit: quod quidem conuenit iuſtitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc, quod attingit regulam rationis, ſecundum quam humani actus rectificantur. Vnde cum iuſtitia operationes humanas rectificet, manifeſtum eſt quod opus hominis bonum reddit. Et vt * Tullius dicit in 1. de offic. ex iuſtitia præcipue viri boni nominantur. Vnde ſicut ibidem dicit, In ea virtutis ſplendor eſt maximus. *in ca. de iuſt. cir. princ.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis facit quod debet, non affert vtilitatem lucri ei, cui facit quod debet, ſed ſolum abſtinet à damno eius: ſibi tamen facit vtilitatem, in quantum ſpontanea & prompta voluntate facit illud quod debet: quod eſt virtuoſe agere. Vnde dicitur Sap. 8. quod ſapientia Dei, ſobrietatem & iuſtitiam docet, prudentiã & virtutẽ, quibus in vita nihil eſt vtilius hominibus, ſcilicet virtuoſis.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt neceſſitas. Vna coactionis: & hæc quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem eſt neceſſitas ex obligatione præcepti, ſiue ex neceſſitate finis: quando ſcilicet aliquis non poteſt conſequi finem virtutis, niſi hoc faciat: & talis neceſsitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod ſic eſt neceſſarium, voluntarie agit; excludit tamen gloriam ſupererogationis, ſecundum illud 1. ad Corinth. 9. Si euangelizauero, non eſt mihi gloria: neceſſitas enim mihi incumbit.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod iuſtitia non conſiſtit circa exteriores res quantum ad hoc, quod eſt facere quod pertinet ad artem; ſed quantum ad hoc, quod vtitur eis ad alterum.

311 Art. 4. *Verum iuſtitia ſit in voluntate ſicut in ſubiecto?*

3. diſ. 33. q. 6. ar. 4. quaſ. 3. & vir. q. 1 a. 5. co. ſi. & 5 eth le. 1. co. 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia non ſit in voluntate, ſicut in ſubiecto. Iuſtitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non eſt voluntatis, ſed intellectus. Ergo iuſtitia non eſt in voluntate ſicut in obiecto.

¶ 2. Præterea, Iuſtitia eſt circa ea, quæ ſunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum, eſt rationis. Iuſtitia ergo non eſt in voluntate ſicut in ſubiecto, ſed magis in ratione.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia non eſt virtus intellectualis, cum non ordinetur ad cognitionem: vnde relinquitur quod ſit virtus moralis. Sed ſubiectum virtutis moralis eſt rationale per participationem, quod eſt iraſcibilis & concupiſcibilis, vt patet per Philoſophum * in primo Ethicorum. Ergo iuſtitia non eſt in voluntate ſicut in ſubiecto, ſed magis in iraſcibili & concupiſcibili. (cap. vlt. tom. 5.)

SED contra eſt, quod * Anſel. dicit, quod iuſtitia eſt rectitudo voluntatis, propter ſe ſeruata. (in dialo. de ver. c. 13.)

RESPONDEO dicendum, quod illa potentia eſt ſubiectum virtutis, ad cuius potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Iuſtitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoſcitiuum. Non enim dicimur iuſti ex hoc, quod recte aliquid cognoſcimus: & ideo ſubiectum iuſtitiæ non eſt intellectus, vel ratio quæ eſt potentia cognoſcitiua. Sed quia iuſti in hoc dicimur, quod aliquid recte agimus: proximum autem principium actus eſt vis appetitiua: neceſſe eſt quod iuſtitia ſit in aliqua vi appetitiua, ſicut in ſubiecto. Eſt autem duplex appetitus, ſcilicet voluntas quæ eſt in ratione, & appetitus ſenſitiuus conſequens apprehenſionem ſenſus, qui diuiditur per iraſcibilem & concupiſcibilem, vt in 1. * habitum eſt. Reddere autem vnicuique quod ſuum eſt, non poteſt procedere ex appetitu ſenſitiuo: quia apprehenſio ſenſitiua non ſe extendit ad hoc, quod conſiderare poſſit proportionem vnius ad alterum: ſed hoc eſt proprium rationis. Vnde iuſtitia non poteſt eſſe ſicut in ſubiecto in iraſcibili vel concupiſcibili, ſed ſolum in voluntate. Et ideo Philoſ. * diffinit iuſtitiam per actum voluntatis, vt ex ſupra † dictis patet. (q. 81 art. 1. — † l. 5. eth. c. 1. & 5. ad fin. — † a. 1. huius q.)

Ad primum ergo dicendum, quod quia voluntas eſt

eſt appetitus rationalis : ideo rectitudo rationis quæ veritas dicitur, voluntati impreſſa propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde eſt quod quandoque iuſtitia veritas vocatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas fertur in ſuum obiectum conſequenter ad apprehenſionem rationis. Et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas poteſt velle aliquid in ordine ad alterum : quod pertinet ad iuſtitiam.

Ad tertium dicendum, quod rationale per participationem non ſolum eſt iraſcibile & concupiſcibile, ſed omnino appetitiuum, vt dicitur in 1. * Ethic. quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitiuo autem comprehenditur voluntas. Et ideo voluntas poteſt eſſe ſubiectum virtutis moralis. *c. vlt. tomo 5.*

Art. 5. *Vtrum iuſtitia ſit virtus generalis?* 322

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia non ſit virtus generalis. Iuſtitia enim condiuiditur aliis virtutibus : vt patet Sapien. 8. Sobrietatem & iuſtitiam docet, prudentiam & virtutem. Sed generale non condiuiditur ſeu connumeratur ſpeciebus ſub illo generali contentis. Ergo iuſtitia non eſt virtus generalis. *infr. q. 6. & 7. & q. 59. ar. 1 & 1. 2. q. 60. ar. 3. & 5 eth. le. 1. 2. & 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut iuſtitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia & fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iuſtitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia eſt ſemper ad alterum, vt ſupra * dictum eſt. Sed peccatum quod eſt in proximum, non poteſt eſſe peccatum generale : ſed diuiditur contra peccatum, quo peccat homo contra ſeipſum. Ergo etiam neque iuſtitia eſt virtus generalis. *ar 2 huius q.*

SED contra eſt, quod Philoſ. dicit * in 5. Ethic. quod iuſtitia eſt omnis virtus. *c. 1. & 2. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod iuſtitia, ſicut dictum eſt *, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Vno modo ad alium ſingulariter conſideratum. Alio modo ad alium in communi, ſecundum ſcilicet quod ille qui ſeruit alicui communitati, ſeruit omnibus hominibus qui ſub communitate illa continentur. Ad vtrumque ergo ſe poteſt habere iuſtitia ſecundum propriam rationem. Manifeſtum eſt autem quod omnes qui ſub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem ſicut partes ad totum. Pars autem id quod eſt, totius eſt : vnde & quodlibet bonum partis eſt ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo, *ar. 2. huius q.*

ergo, bonum cuiuſlibet virtutis ſiue ordinantis aliquem hominem ad ſeipſum, ſiue ordinantis ipſum ad aliquas alias perſonas ſingulares, eſt referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iuſtitia. Et ſecundum hoc actus omnium virtutum poſſunt ad iuſtitiam pertinere, ſecundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc, iuſtitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, vt ſupra habitum * eſt; inde eſt quod talis iuſtitia prædicto modo generalis, dicitur iuſtitia legalis: quia ſcilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

1.2.q.90. a.2.& argum.3. q.præ.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia condiuiditur ſeu connumeratur aliis virtutibus, non in quantum eſt generalis, ſed in quantum eſt ſpecialis virtus, vt infra * dicetur.

art.7. & 12. huius quæſt.

Ad ſecundum dicendum, quod temperantia & fortitudo ſunt in appetitu ſenſitiuo, id eſt, concupiſcibili & iraſcibili. Huiuſmodi autem vires ſunt appetitiuæ quorumdam bonorum particularium, ſicut & ſenſus eſt particularium cognoſcitiuus. Sed iuſtitia eſt, ſicut in ſubiecto, in appetitu intellectiuo, qui poteſt eſſe vniuerſalis boni, cuius intellectus eſt apprehenſiuus. Et ideo iuſtitia magis poteſt eſſe virtus generalis, quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ ſunt ad ſeipſum, ſunt ordinabilia ad alterum, præcipue ad bonum commune. Vnde & iuſtitia legalis ſecundum quod ordinat ad bonum commune, poteſt dici virtus generalis. Et eadem ratione iniuſtitia poteſt dici peccatum commune. Vnde dicitur 1. Io. 3. quod omne peccatum eſt iniquitas.

323 Art. 6. *Vtrum iuſtitia, ſecundum quod eſt generalis, ſit idem per eſſentiam cum omni virtute?*

1.2.q.60. a.3.ad 2. & ar 7. co. & 3. d.9. q.1. a.1.q.2. co & 5. et'ù.:e.2. pu.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia ſecundum quod eſt generalis, ſit idem per eſſentiam cum omni virtute. Dicit enim * Philoſ. in 5. Ethic. quod virtus & iuſtitia legalis eſt eadem omni virtuti: eſſe autem non eſt idem. Sed illa quæ differunt ſolum ſecundum eſſe, vel ſecundum rationem, non differunt ſecundum eſſentiam. Ergo iuſtitia eſt idem ſecundum eſſentiam cum omni virtute.

¶ 2. Præterea, Omnis virtus, quæ non eſt idem per eſſentiam cum omni virtute, eſt pars virtutis. Sed iuſtitia prædicta, vt ibidem * Philoſophus dicit, non eſt pars virtutis, ſed tota virtus. Ergo prædicta iuſti-

** c.1. in fine ꝑ.5.*

cta iuſtitia eſt idem eſſentialiter cum omni virtute.

¶ 3. Præterea, Per hoc quod aliqua virtus ordinat actum ſuum ad altiorem finem, non diuerſificatur ſecundum eſſentiam habitus: ſicut idem eſt eſſentialiter habitus temperantiæ, etiam ſi actus eius ordinetur ad bonum diuinum. Sed ad iuſtitiam legalem pertinet, quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, id eſt, ad bonum commune multitudinis, quod præeminet bono vnius ſingularis perſonæ. Ergo videtur quod iuſtitia legalis eſſentialiter ſit omnis virtus.

¶ 4. Præterea, Omne bonum partis, ordinabile eſt ad bonum totius: vnde ſi non ordinetur in illud, videtur eſſe vanum & fruſtra. Sed illud quod eſt ſecundum virtutem, non poteſt eſſe huiuſmodi. Ergo videtur quod nullus actus poſsit eſſe alicuius virtutis, qui non pertineat ad iuſtitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune. Et ſic videtur quod iuſtitia generalis ſit idem in eſſentia cum omni virtute.

SED contra eſt, quod dicit * Philoſophus in quinto Eth. quod multi in proprijs quidem poſſunt virtute vti: in his autem quæ ad alterum ſunt, non poſſunt. Et in 3. † Polit. dicit, quod non eſt ſimpliciter idem virtus boni viri, & boni ciuis. Sed virtus boni ciuis eſt iuſtitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non eſt eadem iuſtitia generalis cum virtute communi, ſed vna poteſt ſine alia haberi.

eod li. & c. t. 5. c. 1. paulo ante fin.
† c. 3. t. 5.

RESPONDEO dicendum, quod generale dicitur aliquid dupliciter: vno modo per prædicationem, ſicut animal eſt generale ad hominem & equum, & ad alia huiuſmodi. Et hoc modo generale oportet quod ſit idem eſſentialiter cum his, ad quæ eſt generale: quia genus pertinet ad eſſentiam ſpeciei, & cadit in diffinitione eius. Alio modo dicitur aliquid generale ſecundum virtutem; ſicut cauſa vniuerſalis eſt generalis ad omnes ſuos effectus, vt ſol ad omnia corpora quę illuminantur vel immutantur per virtutem ipſius. Et hoc modo generale non oportet quod ſit idem in eſſentia cum his, ad quæ eſt generale: quia non eſt eadem eſſentia cauſæ, & effectus. Hoc autem modo ſecundum prædicta *, iuſtitia legalis dicitur eſſe virtus generalis, in quantum ſcilicet ordinat actus aliarum virtutum ad ſuum finem, quod eſt mouere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim charitas poteſt dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum diuinum: ita etiam iuſtitia legalis, in quantum ordinat actus omnium

art. 5. huius q.

virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas quæ reſpicit bonum diuinum vt proprium obiectum, eſt quædam ſpecialis virtus ſecundum ſuam eſſentiam: ita etiam iuſtitia legalis eſt quædam ſpecialis virtus ſecundum ſuam eſſentiam, ſecundum quod reſpicit commune bonum vt proprium obiectum. Et ſic eſt in principe principaliter & quaſi architectonice: in ſubditis autem ſecundario, & quaſi adminiſtratiue. Poteſt tamen quælibet virtus ſecundum quod à prædicta virtute, ſpeciali quidem in eſſentia, generali autem ſecundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iuſtitia legalis. Et hoc modo loquendi iuſtitia legalis eſt idem in eſſentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philoſophus. Vnde patet reſponſio ad primum, & Secundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio ſecundum hunc modum procedit de iuſtitia legali, ſecundum quod virtus imperata à iuſtitia legali, iuſtitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum, quod quælibet virtus ſecundum propriam rationem ordinat actum ſuum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad vlteriorem finem ſiue ſemper ſiue aliquando, hoc non habet ex propria ratione: ſed oportet eſſe aliam ſuperiorem virtutem à qua in illum finem ordinetur. Et ſic oportet eſſe vnam virtutem ſuperiorem, quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ eſt iuſtitia legalis: & eſt alia per eſſentiam ab omni virtute.

324 Art. 7. *Vtrum ſit aliqua iuſtitia particularis præter iuſtitiam generalem?*

Sup. a. 5. & 6. & inf. q. 59. a. 1. & 1. 2. q. 60. a. 3. & 5. eth. le. 1. 2. & 3.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod non ſit aliqua iuſtitia particularis præter iuſtitiam generalem. In virtutibus enim nihil eſt ſuperfluum, ſicut nec in natura. Sed iuſtitia generalis ſufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum ſunt. Ergo non eſt neceſſaria aliqua iuſtitia particularis.

¶ 2. Præterea, Vnum & multa non diuerſificant ſpeciem virtutis. Sed iuſtitia legalis ordinat hominem ad alterum, ſecundum ea quæ ad multitudinem pertinent, vt ex prædictis * patet. Ergo non eſt alia ſpecies iuſtitiæ, quæ ordinet hominem ad alterum in his, quæ pertinent ad vnam ſingularem perſonam.

a. 5. & 6.

¶ 3. Præterea, Inter vnam ſingularem perſonam & multitudinem ciuitatis, media eſt multitudo domeſtica. Si ergo eſt iuſtitia alia particularis per comparationem ad vnam perſonam præter iuſtitiam generalem

ralem, pari ratione debet eſſe alia iuſtitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune vnius familiæ: quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iuſtitia eſt præter iuſtitiam legalem.

SED contra eſt, quod * Chryſoſt. ſuper illud Matth. 5. Beati qui eſuriunt & ſitiunt iuſtitiam, dicit, Iuſtitiam autem dicit vel vniuerſalem virtutem, vel particularem, auaritiæ contrariam. *hom. 15. in op. & me. t. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, Iuſtitia legalis non eſt eſſentialiter omnis virtus: ſed oportet præter iuſtitiam legalem, quæ ordinat hominem immediate ad bonum commune, eſſe alias virtutes, quæ immediate ordinant hominem circa particularia bona: quæ quidem poſſunt eſſe vel ad ſeipſum, vel ad alteram ſingularem perſonam. Sicut ergo præter iuſtitiam legalem oportet eſſe aliquas virtutes particulares, quæ ordinant hominem in ſeipſo: puta temperantiam & fortitudinem: ita etiam præter iuſtitiam legalem oportet eſſe particularem quandam iuſtitiam, quæ ordinet hominem circa ea, quæ ſunt ad alteram ſingularem perſonam. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia legalis ſufficienter quidem ordinat hominem in his, quæ ſunt ad alterum; quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum vnius ſingularis perſonæ, mediate. Et ideo oportet eſſe aliquam particularem iuſtitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius ſingularis perſonæ.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum commune ciuitatis, & bonum ſingulare vnius perſonæ, non differunt ſolum ſecundum multum & paucum, ſed ſecundum formalem differentiam. Alia enim eſt ratio boni communis & boni ſingularis, ſicut alia eſt ratio totius & partis. Et ideo Philoſ. in 1. † Politic. dicit, quod non bene dicunt, qui dicunt ciuitatem & domum, & alia huiuſmodi differre ſolum multitudine & paucitate, & non ſpecie. *† c. 1. circa princ. * c. 3. & c. vl. t. 5.*

Ad tertium dicendum, quod domeſtica multitudo ſecundum Philoſ. in 1. * Polit. diſtinguitur ſecundum tres coniugationes, ſcilicet vxoris & viri, patris & filij, domini & ſerui: quarum perſonarum vna eſt quaſi aliquid alterius. Et ideo ad huiuſmodi perſonas non eſt ſimpliciter iuſtitia, ſed quædam iuſtitiæ ſpecies, ſcilicet œconomica, vt dicitur in † 5. Ethic. *† c. 6. in fine, & c. vlt. t. 5. 325 1. 2. q. 69. a. 2. cor. & 3. diſ. 33. q. 2. a. 2. & q. 3. & 2. ethic. le. 8. co. 2.*

Art. 8. *Vtrum iuſtitia particularis habeat materiam ſpecialem?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia particularis non habeat materiam ſpecialem.

 Quia

Digitized by Google

Quia ſuper illud Gen. 2. Fluuius quartus ipſe eſt Euphrates: dicit gloſſ. Euphrates frugifer interpretatur, nec dicitur contra quos vadat: quia iuſtitia ad omnes animæ partes pertinet. Hoc autem non eſſet, ſi haberet materiam ſpecialem: quia quælibet materia ſpecialis ad aliquam ſpecialem potentiam pertinet. Ergo iuſtitia particularis non habet materiam ſpecialem.

q. 61. l. 4 ¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. 83. quæſt. quod quatuor ſunt animæ virtutes, quibus in hac vita ſpiritualiter viuitur, ſcilicet temperantia, prudentia, fortitudo, & iuſtitia: & dicit quod quarta eſt iuſtitia, quæ per omnes diffunditur. Ergo iuſtitia particularis quæ eſt vna de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet ſpecialem materiam.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia dirigit hominem ſufficienter in his, quæ ſunt ad alterum. Sed per omnia quæ ſunt huius vitæ, homo poteſt ordinari ad alterum. Ergo materia iuſtitiæ eſt generalis & non ſpecialis.

* l. 5 c. 2. tom. 5. SED contra eſt, quod * Philoſ. in 5. Eth. ponit iuſtitiam particularem circa ea ſpecialiter, quæ pertinent ad communicationem vitæ.

RESPONDEO dicendum, quod omnia quæcunque rectificari poſſunt per rationem, ſunt materia virtutis moralis, quæ diffinitur per rationem rectam: vt patet per Phil. in 2.* Eth. Poſſunt autem per rationem rectificari & interiores animæ paſsiones, & exteriores actiones & res exteriores, quę in vſum hominis veniūt: ſed tamen per exteriores actiones & per exteriores res, quibus ſibi inuicem homines communicare poſſunt, attenditur ordinatio vnius hominis ad alterum: ſecundum autem interiores paſsiones conſideratur rectificatio hominis in ſeipſo. Et ideo cū iuſtitia ordinetur ad alterum, non eſt circa totam materiam virtutis moralis, ſed ſolum circa exteriores actiones & res, ſecundum quandam rationem obiecti ſpecialem: prout ſcilicet ſecundum eas vnus homo alteri coordinatur.

* l. 2. c. 2. & 6. c. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia pertinet quidem eſſentialiter ad vnam partem animæ, in qua eſt ſicut in ſubiecto, ſcilicet ad voluntatem, quæ quidem mouet per ſuum imperium omnes alias animæ partes. Et ſic iuſtitia non directe, ſed quaſi per quandam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

1. 2. q. 61. a. 3 & 4. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Vno modo, ſecundum quod ſunt ſpeciales virtutes habentes determinatas materias: alio modo ſecundum quod ſignificant quoſdam generales modos virtutis:

&

Digitized by Google

hoc modo loquitur ibi * Auguſt. dicit enim quod prudentia eſt cognitio rerum appetendarum & fugiendarum. Temperantia eſt refrenatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant. Fortitudo eſt firmitas animi aduerſus ea, quæ temporaliter moleſta ſunt. Iuſtitia eſt quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei & proximi, quæ ſcilicet eſt communis radix totius ordinis ad alterum. *eod. libro & cap. in arg. cit.*

Ad tertium dicendum, quod paſsiones interiores, quæ ſunt pars materiæ moralis, ſecundum ſe non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad ſpecialem rationem iuſtitiæ: ſed earum effectus ſunt ad alterum ordinabiles, ſcilicet operationes exteriores. Vnde non ſequitur quod materia iuſtitiæ ſit generalis.

Art. 9. *Vtrum iuſtitia ſit circa paſſiones?* 326

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia ſit circa paſsiones. Dicit enim Philoſophus in * 2. Eth. quod circa voluptates & triſtitias eſt moralis virtus. Voluptas autem, id eſt, delectatio, & triſtitia ſunt paſsiones quædam, vt ſupra † habitum eſt, cum de paſsionibus ageretur. Ergo iuſtitia cum ſit virtus moralis, erit circa paſsiones. *4. d. 15. q. 1. a. 1. q. 2. ad 2.* ** l. 2. c. 3. tom. 5.* *† 1. 2. q. 23. art. 4.*

¶ 2. Præterea, Per iuſtitiam rectificantur operationes, quæ ſunt ad alterum. Sed operationes huiuſmodi rectificari non poſſunt, niſi paſsiones ſint rectificatæ: quia ex inordinatione paſsionum prouenit inordinatio in prædictis operationibus. Propter concupiſcentiam enim venereorum proceditur ad adulterium: & propter ſuperfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iuſtitia ſit circa paſsiones.

¶ 3. Præterea, Sicut iuſtitia particularis eſt ad alterum: ita etiam & iuſtitia legalis. Sed iuſtitia legalis eſt circa paſsiones: alioquin non ſe extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam ſunt manifeſte circa paſsiones. Ergo iuſtitia eſt circa paſsiones.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 5. Ethic. quod eſt circa operationes. *l. 5. c. 1. & 2. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod huius quæſtionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem ex ipſo ſubiecto iuſtitiæ, quod eſt voluntas: cuius motus vel actus non ſunt paſsiones, vt ſupra * habitum eſt, ſed ſolum motus appetitus ſenſitiui paſsiones dicuntur. Et ideo iuſtitia non eſt circa paſsiones, ſicut temperantia & fortitudo, quæ ſunt iraſcibilis & concupiſcibilis, ſunt circa paſsiones. Alio modo ex parte materiæ: quia iuſtitia eſt circa ea quæ ſunt ad alterum: non autem per paſsiones interiores immediate ad al- *1. 2. q. 22. a. 3. & q. 59. art. 4.*

Digitized by Google

terum ordinamur, & ideo iuſtitia circa paſsiones non eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet virtus moralis eſt circa voluptates & triſtitias, ſicut circa materiam: nam fortitudo eſt circa timores & audacias. Sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem & triſtitiam, ſicut ad quoſdam fines conſequentes: quia, vt Phil. dicit in 7.* Ethic. Delectatio & triſtitia eſt finis principalis, ad quem reſpicientes, vnumquodque, hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus. Et hoc modo pertinent etiam ad iuſtitiam: quia non eſt iuſtus qui non gaudet iuſtis operationibus, vt dicitur in 1.* Ethic.

l. 7. c. 11. in princ. tom. 5.

** l. 1. c. 8. tom. 5.*

Ad ſecundum dicendum, quod operationes exteriores mediæ ſunt quodammodo inter res exteriores, quæ ſunt earum materia, & inter paſsiones interiores, quæ ſunt earum principia. Contingit autem quandoque eſſe defectum in vno eorum ſine hoc, quod ſit defectus in alio. Sicut ſi aliquis ſurripiat rem alterius non cupiditate habendi, ſed voluntate nocendi: vel è conuerſo, ſi aliquis alterius rem concupiſcat, quam tamen ſurripere non velit. Rectificatio ergo operationum, ſecundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad iuſtitiam. Sed rectificatio earum ſecundum quod à paſsionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ ſunt circa paſsiones. Vnde ſurreptionem alienæ rei iuſtitia impedit, in quantum eſt contra æqualitatem in exterioribus conſtituendam; liberalitas vero in quantum procedit ab immoderata concupiſcentia diuitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent ſpeciem ab interioribus paſsionibus, ſed magis à rebus exterioribus, ſicut ex obiectis: ideo per ſe loquendo, operationes exteriores magis ſunt materia iuſtitiæ, quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune eſt finis ſingularium perſonarum in communitate exiſtentium, ſicut bonum totius, finis eſt cuiuſlibet partium. Bonum autem vnius perſonæ ſingularis non eſt finis alterius. Et ideo iuſtitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis ſe poteſt extendere ad interiores paſsiones, quibus homo aliqualiter diſponitur in ſeipſo, quam iuſtitia particularis, quæ ordinatur ad bonum alterius ſingularis perſonæ: quamuis iuſtitia legalis principalius ſe extendat ad alias virtutes, quantum ad exteriores operationes earum, in quantum ſcilicet præcipit lex, fortia opera facere, & quæ temperati, & quæ manſueti, vt dicitur in † 5. Ethic.

† l. 5. Eth. c. 1. a med. tom. 5.

Art.

Art. 10. *Vtrum medium iuſtitiæ ſit medium rei?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod medium iuſtitiæ non ſit medium rei. Ratio enim generis ſaluatur in omnibus ſpeciebus. Sed virtus moralis in ſecundo * Ethicor. diffinitur eſſe habitus electiuus in medietate exiſtens, determinata ratione quo ad nos. Ergo & in iuſtitia eſt medium rationis, & non rei.

¶ 2. Præterea, In his quæ ſimpliciter ſunt bona, non eſt accipere ſuperfluum & diminutum, & per conſequens nec medium: ſicut patet de virtutibus, vt dicitur in † 2. Ethicor. Sed iuſtitia eſt circa ſimpliciter bona, vt dicitur in quinto * Ethicor. Ergo in iuſtitia non eſt medium rei.

¶ 3. Præterea, In aliis virtutibus ideo dicitur eſſe medium rationis & non rei, quia diuerſimode accipitur per comparationem ad diuerſas perſonas: quia quod vni eſt multum, alteri eſt parum, vt dicitur in 2. † Ethic. Sed hoc etiam obſeruatur in iuſtitia. Non enim eadem pœna ponitur, qui percutit principem, & qui percutit priuatam perſonam. Ergo etiam iuſtitia non habet medium rei, ſed medium rationis.

SED contra eſt, quod * Philoſ. in 2. Ethic. aſsignat medium iuſtitiæ, ſecundum proportionalitatem arithmeticam: quod eſt medium rei.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, aliæ virtutes morales principaliter conſiſtunt circa paſsiones, quarum rectificatio non attenditur niſi ſecundum comparationem ad ipſum hominem, cuius ſunt paſsiones: ſecundum ſcilicet quod iraſcitur & concupiſcit prout debet ſecundum diuerſas circumſtantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur ſecundum proportionem vnius rei ad alteram, ſed ſolum ſecundum comparationem ad ipſum virtuoſum. Et propter hoc in ipſis eſt medium ſolum ſecundum rationem, quo ad nos. Sed materia iuſtitiæ eſt exterior operatio, ſecundum quod ipſa vel res cuius eſt vſus, debitam proportionem habet ad aliam perſonam. Et ideo medium iuſtitiæ conſiſtit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad perſonam exteriorem. Aequale autem eſt realiter medium inter maius & minus, vt dicitur in decimo.* Metaphyſic. Vnde iuſtitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc medium rei eſt etiam medium rationis: & ideo in iuſtitia ſaluatur ratio virtutis moralis.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum ſimpliciter dupliciter dicitur: vno modo, quod eſt omnibus modis

327. 1.2.q.64. a.2. & 3. d 33.q.1. a.3. q.2. & 4.d.25. q.1.a.1. q.2. & vir. q.1. art.13.ad 7.12.13. & 17.

** l.2.c.6. tom.5.*

† l.2.c.6. tom.5.

** l.5.c.1. parum ant. med.*

† l.2.c.6. nõ procul à fine t 5.

** l.2.c.6. tom.5.*

** a. præc. & 1.2.q.59. a.4. & q.60.a.2.*

** l 10. tex. 18. & 19. tom 3.*

 dis

Digitized by Google

dis bonum : ſicut virtutes ſunt bonæ. Et ſic in his quæ ſunt bona ſimpliciter , non eſt accipere medium & extrema. Alio modo dicitur aliquid ſimpliciter bonum: quia eſt abſolute bonum, ſcilicet ſecundum ſuam naturam conſideratum : quamuis per abuſum poſsit fieri malum : ſicut patet de diuitiis & honoribus. Et in talibus poteſt accipi ſuperfluum, diminutum, & medium , quantum ad homines , qui poſſunt eis vti vel bene , vel male. Et ſic circa ſimpliciter bona dicitur eſſe iuſtitia.

Ad tertium dicendum , quod iniuria illata aliam proportionem habet ad principem, & aliam ad perſonam priuatam. Et ideo oportet aliter adæquare vtramque iniuriam per vindictam : quod pertinet ad diuerſitatem rei, & non ſolum ad diuerſitatem rationis.

328 Art. XI. *Vtrum actus iuſtitiæ ſit reddere vnicuique quod ſuum eſt?*

*inf. q. 66. a. 3. & 5. cor. & 1. p. q. 21. a. 1. co. & 2 d 27. a. 3 eo. & ad 3. * l. 14. c. 9. circ. fin. tom. 3. † l. 1. in c. de iuſtit.*

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod actus iuſtitiæ non ſit reddere vnicuique quod ſuum eſt *. Auguſt. enim 14. de Trinit. attribuit iuſtitiæ ſubuenire miſeris. Sed in ſubueniendo miſeris non tribuimus eis quæ ſunt eorum , ſed magis quæ ſunt noſtra. Ergo iuſtitiæ actus non eſt tribuere vnicuique quod ſuum eſt.

¶ 2. Præterea , † Tullius in libro de Offic. dicit, quod beneficentia (quam benignitatem vel liberalitatem appellare licet) ad iuſtitiam pertinet. Sed liberalitatis eſt , de proprio dare alicui , non de eo quod eſt eius. Ergo iuſtitiæ actus non eſt reddere vnicuique quod ſuum eſt.

¶ 3. Præterea , Ad iuſtitiam pertinet , non ſolum res diſpenſare debito modo , ſed etiam iniurioſas actiones cohibere, puta homicidia , adulteria, & alia huiuſmodi. Sed reddere quod ſuum eſt, videtur ſolum ad diſpenſationem rerum pertinere. Ergo non ſufficienter per hoc notificatur actus iuſtitiæ, quod dicitur, actus eius eſſe reddere vnicuique quod ſuum eſt.

l. 1. c 24. circ. fin. tom. 1 l iuſtitia ff. de iuſt. & iure, § 1. inſt. de iuſt. & iur. a. 9. & 10. huius q.

SED contra eſt , quod * Ambroſ. dicit 1. de Offic. Iuſtitia eſt quæ vnicuique quod ſuum eſt , tribuit, alienum non vendicat , vtilitatem propriam negligit, vt communem æquitatem cuſtodiat.

RESPONDEO dicendum , quod ſicut * dictum eſt , materia iuſtitiæ eſt operatio exteriorum, ſecundum quod ipſa , vel res , qua per eam vtimur, proportionatur alteri perſonæ, ad quam per iuſtitiam ordinamur. Hoc autem dicitur eſſe ſuum vniuſcuiuſque perſonæ , quod ei ſecundum proportionis æqualitatem debetur. Et ideo proprius actus iuſtitiæ nihil aliud

Digitized by Google

aliud eſt, quam reddere vnicuique quod ſuum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitiæ, cum ſit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes ſecundariæ adiunguntur. ſicut miſericordia, liberalitas, & aliæ huiuſmodi virtutes, vt infra * patebit. Et ideo ſubuenire miſeris, quod pertinet ad miſericordiam, ſiue pietatem; & liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem: per quamdam reductionem attribuitur iuſtitiæ ſicut principali virtuti. Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

q.30.a.1.

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Philoſophus dicit in 5. Ethic. Omne ſuperfluum in his quæ ad iuſtitiam pertinent, lucrum, extenſo nomine, vocatur: ſicut & omne quod minus eſt, vocatur damnum. Et hoc ideo, quia iuſtitia prius eſt exercita, & communius exercitatur in voluntariis commutationibus rerum: puta emptione & venditione, in quibus proprie hæc nomina dicuntur. Et exinde deriuantur hæc nomina ad omnia, circa quæ poteſt eſſe iuſtitia. Et eadem ratio eſt de hoc, quod eſt reddere vnicuique quod ſuum eſt.

** l.5.c.4. tom.5.*

Art. 12. *Vtrum iuſtitia præemineat inter omnes virtutes morales?* 329

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad iuſtitiam enim pertinet, reddere alteri quod ſuum eſt; ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuoſius eſt. Ergo liberalitas eſt maior virtus, quam iuſtitia.

¶ 2. Præterea, Nihil ornatur niſi per aliquod digniu ſe. Sed magnanimitas eſt ornamentum & iuſtitiæ & omnium virtutum: vt dicitur in 4. * Eth. Ergo magnanimitas eſt nobilior quam iuſtitia.

¶ 3. Præterea, Virtus eſt circa difficile & bonum, vt dicitur in 2. † Ethic. Sed fortitudo eſt circa magis difficilia, quam iuſtitia, id eſt, circa pericula mortis, vt dicitur in 3. * Ethic. Ergo fortitudo eſt nobilior iuſtitia.

SED contra eſt, quod * & Tullius dicit in 1. de Officiis, In iuſtitia virtutis ſplendor eſt maximus, ex qua boni viri nominantur.

RESPONDEO dicendum, quod ſi loquamur de iuſtitia legali, manifeſtum eſt quod ipſa eſt præclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune præeminet bono ſingulari vnius perſonæ. Et ſecundum hoc * Philoſophus in quinto Ethicor. dicit, quod præclariſſima virtutum videtur eſſe iuſtitia, & neque eſt Heſperus, neque

*inf. q.113. a.12. Et q.141.a. 8. et 12. q.66.a.4 & 3 d.35 q.1.a.3. q.2.cor. * l.4.c.3. ante me. tom.5. † l.2.c.3. cir.fi.c.5. l.3.c.1.& 2.ſimul, tom.5. † lib.1.in c.de iuſtitia circa princ. * l.5.c.1. al. quantulu ante fi.10.5.*

Digitized by Google

Lucifer ita admirabilis. Sed etiam ſi loquamur de iuſtitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima poteſt ſumi ex parte ſubiecti: quia ſcilicet eſt in nobiliori parte animæ, id eſt, in appetitu rationali, ſcilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus exiſtentibus in appetitu ſenſitiuo, ad quem pertinent paſsiones, quæ ſunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio ſumitur ex parte obiecti. Nam aliæ virtutes laudantur ſolum ſecundum bonum ipſius virtuoſi: iuſtitia autem laudatur ſecundum quod virtuoſus ad alium bene ſe habet. Et ſic iuſtitia quodammodo eſt bonum alterius, vt dicitur in 5.* Eth. Et propter hoc Philoſ. dicit in 1. † Rhet. Neceſſe eſt maximas virtutes eſſe eas, quæ ſunt aliis honeſtiſsimæ: ſiquidem eſt virtus potentia benefactiua. Prropter hoc & fortes & iuſtos maxime honorant, quoniam fortitudo eſt vtilis aliis in bello, iuſtitia autem & in bello & in pace.

** l.5.c 1. aliquantulũ ante fi.to.5. † l.1.Rh. c.9.paulo a prin. tom.6.*

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, etſi de ſuo det, tamen hoc facit, in quantum in hoc conſiderat propriæ virtutis bonum. Iuſtitia autem dat alteri quod ſuum eſt, quaſi conſiderans bonum commune. Et propterea iuſtitia obſeruatur ad omnes: liberalitas autem ad omnes ſe extendere non poteſt. Et iterum liberalitas, quæ de ſuo dat, ſupra iuſtitiam fundatur, per quam vnicuique quod ſuum eſt, tribuitur.

Ad ſecundum dicendum, quod magnanimitas quando ſuperuenit iuſtitiæ, auget eius bonitatem: quæ tamen ſine iuſtitia, nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, etſi conſiſtat circa difficiliora, non tamen eſt circa meliora, cum ſit ſolum in bello vtilis: iuſtitia autem & in pace & in bello, ſicut * dictum eſt.

In cor. ar.

QVAESTIO LIX.

De iniuſtitia, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de iniuſtitia.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum iniuſtitia ſit ſpeciale vitium?

¶ Secundo, vtrum iniuſta agere ſit proprium iniuſti?

¶ Tertio, vtrum aliquis poſsit iniuſtum pati, volens?

¶ Quarto, vtrum iniuſtitia ex ſuo genere ſit peccatum mortale?

330 Sup. 1.58 c.5.2.d 5. & 1.ſ.q. 79. ar.2 ad 3.

Art. 1. *Vtrum iniuſtitia ſit vitium ſpeciale?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod iniuſtitia non ſit vitium ſpeciale. Dicitur enim 1. Io. 3. Omne peccatum eſt iniquitas. Sed iniquitas videtur

tur idem eſſe quod iniuſtitia: quia iuſtitia eſt æqualitas quædam. Vnde iniuſtitia idem videtur eſſe quod inæqualitas, ſiue iniquitas. Ergo iniuſtitia non eſt ſpeciale peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullum ſpeciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniuſtitia opponitur omnibus virtutibus. Nam quantum ad adulterium, opponitur caſtitati, quantum ad homicidium, opponitur manſuetudini: & ſic de aliis. Ergo iniuſtitia non eſt ſpeciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Iniuſtitia iuſtitiæ opponitur, quæ in voluntate eſt. Sed omne peccatum eſt in voluntate, vt * Auguſtinus dicit. Ergo iniuſtitia non eſt ſpeciale peccatum. *l. de duabus animabus c. 10. & 11 tom. 6.*

SED contra eſt, quod iniuſtitia iuſtitiæ opponitur. Sed iuſtitia eſt ſpecialis virtus. Ergo iniuſtitia eſt ſpeciale vitium.

RESPONDEO dicendum, quod iniuſtitia eſt duplex. Vna quidem illegalis, quæ opponitur legali iuſtitiæ. Et hæc quidem ſecundum eſſentiam eſt ſpeciale vitium, in quantum reſpicit ſpeciale obiectum, ſcilicet bonum commune quod contemnit. Sed quantum ad intentionem eſt vitium generale, quia per contemptum boni communis poteſt homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia in quantum repugnant bono communi, iniuſtitiæ habent rationem, quaſi ab iniuſtitia deriuata: ſicut & ſupra de iuſtitia * dictum eſt. Alio modo dicitur iniuſtitia ſecundum inæqualitatem quamdam ad alterum, prout ſcilicet homo vult habere plus de bonis, puta diuitiis, & honoribus: & minus de malis, puta laboribus, & damnis. Et ſic iniuſtitia habet materiam ſpecialem; & eſt particulare vitium, iuſtitiæ particulari oppoſitum. *q. 58. a. 6.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut iuſtitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum; iſta iuſtitia diuina dicitur per comparationem ad bonum diuinum, cui repugnat omne peccatum: & ſecundum hoc, omne peccatum dicitur eſſe iniquitas.

Ad ſecundum dicendum, quod iniuſtitia, etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus: in quantum ſcilicet exteriores etiam actus pertinent & ad iuſtitiam, & ad alias virtutes morales, licet diuerſimode, ſicut ſupra * dictum eſt. *a. 4. præt. quæſ.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas, ſicut & ratio, ſe extendit ad materiam totam moralem, ſcilicet ad paſſiones, & ad operationes exteriores, quæ ſunt ad alterum: ſed iuſtitia perficit voluntatem ſolum,

ſecundum quod ſe extendit ad operationes, quæ ſunt ad alterum; & ſimiliter iniuſtitia.

331 Art. 2. *Vtrum aliquis dicatur iniuſtus ex hoc, quod facit iniuſtum?*

Inf. ar. 4. ad 14. & 5. eth. le. 13. & Ps 35 prin * 1.2.q. 54. ar. 2. c.4. & 16 in pr. & c.6. à me. tom. 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis dicatur iniuſtus ex hoc, quod facit iniuſtum. Habitus enim ſpecificantur per obiecta, vt ex ſupra * dictis patet. Sed proprium obiectum iuſtititiæ eſt iuſtum, & proprium obiectum iniuſtitiæ eſt iniuſtum. Ergo & iuſtus dicendus eſt aliquis ex hoc, quod facit iuſtum: & iniuſtus ex hoc, quod facit iniuſtum.

¶ 2. Præterea, Philoſ. dicit in 5. † Ethic. falſam eſſe opinionem quorumdam, qui æſtimant in poteſtate hominis eſſe, vt ſtatim faciat iniuſtum, & quod iuſtus non poſsit minus facere iniuſtum, quam iniuſtus. Hoc autem non eſſet, niſi facere iniuſtum eſſet proprium iniuſti. Ergo aliquis iudicandus eſt iniuſtus ex hoc, quod facit iniuſtum.

¶ 3. Præterea, Eodem modo ſe habet omnis virtus ad proprium actum, & eadem ratio eſt de vitiis oppoſitis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum, dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniuſtum, dicitur iniuſtus.

t. 6. to. 5. SED contra eſt, quod † Philoſ. dicit in 5. Eth. quod aliquis facit iniuſtum, & iniuſtus non eſt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut obiectum iuſtitiæ eſt aliquid æquale in rebus exterioribus; ita etiam obiectum iniuſtitiæ eſt aliquid inæquale: provt ſcilicet alicui attribuitur plus vel minus, quam ſibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniuſtitiæ mediante proprio actu, qui vocatur iniuſtificatio. Poteſt ergo contingere, quod qui facit iniuſtum, non eſt iniuſtus dupliciter. Vno modo propter defectum comparationis ipſius operationis ad proprium obiectum: quæ quidem recipit ſpeciem & nomen à per ſe obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quæ ſunt propter finem, per ſe dicitur aliquid quod eſt intentum, per accidens autem quod eſt præter intentionem. Et ideo ſi aliquis faciat aliquid quod eſt iniuſtum non intendens iniuſtum facere (puta cum hoc facit per ignorantiam, non exiſtimans ſe iniuſtum facere) tunc non facit iniuſtum per ſe, & formaliter loquendo, ſed ſolum per accidens, & quaſi materialiter, faciens id quod eſt iniuſtum. Vnde & talis operatio non denominatur iniuſtificatio. Alio modo poteſt contingere propter defectum comparationis ipſius operationis ad habitum. Poteſt enim iniuſtificatio procedere, quandoque quidem ex aliqua

paſsio

Digitized by Google

paſſione, puta iræ vel concupiſcentiæ. Quandoque autem ex electione, quando ſcilicet ipſa iniuſtificatio per ſe placet: & tunc proprie procedit ab habitu, quia vnicuique habenti aliquem habitum, eſt ſecundum ſe acceptum, quod conuenit illi habitui. Facere ergo iniuſtum ex intentione, & electione, eſt proprium iniuſti, ſecundum quod iniuſtus dicitur, qui habet iniuſtitiæ habitum: ſed facere iniuſtum præter intentionem, vel ex paſſione, poteſt aliquis abſque habitu iniuſtitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum per ſe, & formaliter acceptum, ſpecificat habitum; non autem provt accipitur materialiter, & per accidens.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt facile cuiquam facere iniuſtum ex electione, quaſi aliquid per ſe placens, & non propter aliud: ſed hoc proprium eſt habentis habitum, vt ibidem Philoſ. dicit.

Ad tertium dicendum, quod obiectum temperantiæ non eſt aliquid exterius conſtitutum, ſicut obiectum iuſtitiæ. Sed obiectum temperantiæ, id eſt, temperatum, accipitur ſolum in comparatione ad ipſum hominem. Et ideo quod eſt per accidens & præter intentionem, non poteſt dici temperatum nec materialiter, nec formaliter; & ſimiliter neque intemperatum. Et quantum ad hoc eſt diſsimile in iuſtitia, & in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus ſimiliter ſe habet.

Art. 3. Vtrum aliquis poſsit pati iniuſtum, volens? 332

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod aliquis poſsit pati iniuſtum volens. Iniuſtum enim eſt inæquale, vt * dictum eſt. Sed aliquis lædendo ſeipſum, recedit ab æqualitate, ſicut & lædendo alium. Ergo aliquis poteſt ſibi ipſi facere iniuſtum ſicut & alteri. Sed quicumque facit ſibi iniuſtum, volens facit. Ergo aliquis volens poteſt pati iniuſtum, maxime à ſeipſo. *Inf. q. 66. ar. 4. cor. Et 5. Eth. le. 12. 14. & 13.* * *ar. pr.*

¶ 2. Præterea, Nullus ſecundum legem ciuilem punitur, niſi propter hoc, quod facit aliquam iniuſtitiam. Sed illi qui interimunt ſeipſos, puniuntur ſecundum legem ciuitatum in hoc, quod priuabantur antiquitus honore ſepulturæ: vt patet per * Philoſophum in 5. Ethic. Ergo aliquis poteſt facere ſibi ipſi iniuſtum: & ita contingit quod aliquis iniuſtum patiatur volens. *c. vlt. paulo à prin. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Nullus facit iniuſtum, niſi alicui patienti iniuſtum. Sed contingit, quod aliquis facit iniuſtum

iniuſtum alicui hoc volenti, puta ſi vendat ei rem carius, quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid iniuſtum pati.

SED contra eſt, quod iniuſtum pati eſt oppoſitum ei, quod eſt iniuſtum facere. Sed nullus facit iniuſtum, niſi volens. Ergo per oppoſitum nullus patitur iniuſtum, niſi nolens.

RESPONDEO dicendum, quod actio de ſui ratione procedit ab agente; paſsio autem ſecundum propriam rationem eſt ab alio. Vnde non poteſt eſſe idem ſecundum idem, agens & patiens, vt dicitur in 3. & 8. Phyſic. * Principium autem proprium agendi in hominibus eſt voluntas: & ideo illud proprie, & per ſe homo facit, quod volens facit. Et è contrario illud proprie homo patitur, quod præter voluntatem ſuam patitur: quia in quantum eſt volens, principium eſt ex ſeipſo. Et ideo in quantum eſt huiuſmodi, magis eſt agens, quam patiens. Dicendum eſt ergo quod iniuſtum, per ſe & formaliter loquendo, nullus poteſt facere niſi volens, nec pati niſi nolens. Per accidens autem & quaſi materialiter loquendo, poteſt aliquis id quod eſt de ſe iniuſtum, vel facere nolens (ſicut cum quis præter intentionem operatur) vel pati volens: ſicut cum aliquis plus alteri dat ſua voluntate, quam debeat.

lib. 8. tex. 40. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis ſua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniuſtitiam, nec inæqualitatem. Homo enim per ſuam voluntatem poſsidet res: & ita non eſt præter proportionem, vel propoſitum ſi aliquid ei ſubtrahatur, ſed ſecundum propriam voluntatem, vel à ſeipſo, vel ab alio.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqua perſona ſingularis poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundum ſe. Et ſic ſi ſibi aliquod nocumentum inferat, poteſt quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel imprudentiæ: non tamen rationem iniuſtitiæ: quia ſicut iuſtitia ſemper eſt ad alterum, ita & iniuſtitia. Alio modo poteſt conſiderari aliquis homo in quantum eſt aliquid ciuitatis, ſcilicet pars: vel in quantum eſt aliquid Dei, ſcilicet creatura, & imago. Et ſic qui ſeipſum occidit, iniuriam quidem facit non ſibi, ſed ciuitati, & Deo: & ideo punitur tam ſecundum legem diuinam, quam ſecundum legem humanam: ſicut & de fornicatore Apoſtolus dicit. Si quis templum Dei violauerit, diſperdet illum Deus.

Ad tertium dicendum, quod paſsio eſt effectus

actionis

actionis exterioris. In hoc autem quod eſt facere, & pati iniuſtum, id quod materialiter eſt, attenditur ſecundum id quod exterius agitur, prout in ſe conſideratur, vt dictum eſt *. Id autem quod eſt ibi formale, & per ſe, attenditur ſecundum voluntatem agentis, & patientis, vt ex * dictis patet. Dicendum eſt ergo quod aliquem facere iniuſtum, & alium pati iniuſtum, materialiter loquendo, ſemper ſe comitantur. Sed ſi formaliter loquamur, facere aliquis poteſt iniuſtum, intendens iniuſtum facere: tamen alius non patietur iniuſtum, quia volens patietur. Et è conuerſo poteſt aliquis pati iniuſtum, ſi nolens id quod eſt iniuſtum, patiatur: & tamen ille qui hoc facit ignorans, non faciet iniuſtum formaliter, ſed materialiter tantum.

art. præc.
In cor. & art. præc.

Art. 4. *Vtrum quicumque facit iniuſtum, peccet mortaliter?* 333

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non quicumque facit iniuſtum, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum eſt, quod aliquis faciat iniuſtum. Dicit enim * Philoſ. in 5. Eth. de iuſta agentibus loquens, Quæcunque non ſolum ignorantes, ſed & propter ignorantiam peccant, venialia ſunt. Ergo non quicumque facit iniuſtum, mortaliter peccat.

Inf. q. 69. ar. 1. cor. & q. 70. art. 4. & q 110 ar. 3. cor.
** c. 8 in fi. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Qui in aliquo paruo iniuſtitiam facit, parum à medio declinat. Sed hoc videtur eſſe tolerabile, & inter minima malorum computandum, vt patet per * Philoſ. in 2. Ethic. Non ergo quicumque facit iniuſtum, peccat mortaliter.

** c. vlt. cir. fin. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Charitas eſt mater omnium virtutum, ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata oppoſita aliis virtutibus ſunt mortalia. Ergo etiam neque facere iniuſtum ſemper eſt peccatum mortale.

SED contra, Quicquid eſt contra legem Dei, eſt peccatum mortale. Sed quicumque facit iniuſtum, facit contra præceptum legis Dei: quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid huiuſmodi, vt ex ſequentibus * patebit. Ergo quicumque facit iniuſtum, peccat mortaliter.

** q. 64. & ſeqq.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale eſt quod contrariatur charitati, per quam eſt animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex ſe charitati repugnat, quæ mouet ad volen

** q. 24. art. 12. & 1. 2. q. 72. a. 5.*

volendum bonum alterius : & ideo cum iniuſtitia ſemper conſiſtat in nocumento alterius , manifeſtum eſt quod facere iniuſtum , ex genere ſuo eſt peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum , quod illud verbum Philoſophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipſe vocat ignorantiam particularium circumſtantiarum, quæ meretur veniam : non autem de ignorantia iuris, quæ non excuſat. Qui autem ignorans facit iniuſtum , non facit iniuſtum , niſi per accidens , vt ſupra
art.2. dictum eſt *.

Ad ſecundum dicendum , quod ille qui in paruis facit iniuſtitiam , deficit à perfecta ratione eius quod eſt iniuſtum facere , in quantum poteſt reputari non eſſe omnino contra voluntatem eius,qui hoc patitur: puta ſi auferat aliquis alicui vnum pomum , vel aliquid tale,de quo probabile ſit,quod ille inde non lædatur,nec ei diſpliceat.

Ad tertium dicendum,quod peccata, quæ ſunt contra alias virtutes,non ſemper ſunt in nocumentum alterius, ſed important inordinationem quamdam circa paſsiones humanas. Vnde non eſt ſimilis ratio.

QVAESTIO LX.

De iudicio , in ſex articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de iudicio.

ET CIRCA hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum iudicium ſit actus iuſtitiæ.

¶ Secundo, vtrum ſit licitum iudicare?

¶ Tertio,vtrum per ſuſpiciones ſit iudicandum ?

¶ Quarto , vtrum dubia ſint in meliorem partem interpretanda ?

¶ Quinto , vtrum iudicium ſemper ſit ſecundum leges ſcriptas proferendum ?

¶ Sexto , vtrum iudicium per vſurpationem peruertatur ?

334 Art.1. *Vtrum iudicium ſit actus iuſtitiæ ?*

Inf.q.63. a.4.cor. Iſai.5. lect.6.pr. *l.1.c.3. tom.5.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod iudicium non ſit actus iuſtitiæ. Dicit enim Philoſophus in 1. Ethicor. * quod vnuſquiſque bene iudicat quæ cognoſcit : & ſic iudicium ad vim cognoſcitiuam pertinere videtur. Vis autem cognoſcitiua per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam, quam ad iuſtitiam, quæ eſt in voluntate , vt
q.58.art. 4. dictum eſt *.

¶ 2. Præterea , Apoſtolus dicit 1. ad Cor. 2. Spiritualis iudicat omnia. Sed homo maxime efficitur ſpiritualis

ritualis per virtutem charitatis, quæ diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis, vt dicitur Rom. 5. Ergo iudicium magis pertinet ad charitatem, quam ad iuſtitiam.

¶ 3. Præterea, Ad vnamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam: quia virtuoſus in ſingulis eſt regula & menſura, ſecundum Philoſophum in lib. Ethic. * Non ergo iudicium magis pertinet ad iuſtitiam, quam ad alias virtutes morales. *l. 3. ethic. c. 5. ad fin. tom. 5.*

¶ 4. Præterea, Iudicium videtur ad ſolos iudices pertinere. Actus autem iuſtitiæ inuenitur in omnibus iuſtis. Cum ergo non ſoli iudices ſint iuſti, videtur quod iudicium non ſit actus proprius iuſtitiæ. *c. forus de ver. ſign.*

SED contra eſt, quod in Pſal. 93. dicitur, Quoadusque iuſtitia conuertatur in iudicium

RESPONDEO dicendum, quod iudicium proprie nominat actum iudicis, in quantum iudex eſt. Iudex autem dicitur quaſi ius dicens. Ius autem eſt obiectum iuſtitiæ, vt ſupra habitum eſt *. Et ideo iudicium importat ſecundum primam nominis impoſitionem, diffinitionem, vel determinationem iuſti ſiue iuris. Quod autem aliquis bene diffiniat aliquid in operibus virtuoſis, proprie procedit ex habitu virtutis: ſicut caſtus recte determinat ea quæ pertinent ad caſtitatem. Et ideo iudicium quod importat rectam determinationem iuſti, ſiue eius quod eſt iuſtum, proprie pertinet ad iuſtitiam. Propter quod Philoſoph. in 5. Ethic. dicit *, quod homines ad iudicem confugiunt ſicut ad quamdam iuſtitiam animatam. *q. 57. a. 1.* *c. 4. paulo ante med. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod nomen iudicij, quod ſecundum primam impoſitionem ſignificat rectam determinationem iuſtorum, ampliatum eſt ad ſignificandam rectam determinationem in quibuſcumque rebus, tam in ſpeculatiuis, quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur: quorum vnum eſt ipſa virtus proferens iudicium. Et ſic iudicium eſt actus rationis: dicere enim vel diffinire aliquid, rationis eſt. Aliud autem eſt diſpoſitio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum: & ſic in his quæ pertinent ad iuſtitiam iudicium procedit ex iuſtitia: ſicut & in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo iudicium eſt quidam actus iuſtitiæ, ſicut inclinantis ad recte iudicandum: prudentiæ autem ſicut iudicium proferentis. Vnde & ſyneſis ad prudentiam pertinens dicitur bene iudicatiua, vt ſupra habitum eſt *. *q. 51. a. 3.*

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod homo ſpiritualis ex habitu charitatis, habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus ſecundum regulas diuinas, ex quibus iudicium per donum ſapientiæ pronuntiat: ſicut iuſtus per virtutem prudentiæ pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes ordinant hominem in ſeipſo. Sed iuſtitia ordinat hominem ad alium, vt ex dictis patet *. Homo autem eſt dominus eorum, quæ ad ipſum pertinent: non autem eſt dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his, quæ ſunt ſecundum alias virtutes, non requiritur, niſi iudicium virtuoſi, extenſo tamen nomine iudicij, vt dictum eſt *. Sed in his quæ pertinent ad iuſtitiam, requiritur vlterius iudicium alicuius ſuperioris, qui vtrumque valeat arguere, & ponere manum ſuam in ambobus. Et propter hoc iudicium ſpecialius pertinet ad iuſtitiam, quam ad aliquam aliam virtutem.

q.58.a.2. 9. & 10. — *In iſto art.*

Ad quartum dicendum, quod iuſtitia in principe quidem eſt ſicut virtus architectonica, quaſi imperans & præcipiens quod iuſtum eſt: in ſubditis autem eſt tamquam virtus executiua & miniſtrans. Et ideo iudicium, quod importat diffinitionem iuſti, pertinet ad iuſtitiam ſecundum quod eſt principaliori modo in præſidente.

335

Art. 2. *Vtrum ſit licitum iudicare?*

Inf. 3. & 6. & q.67.a.1. & 4. d.45 cor. prin. Et Ro. 1. cor.3. pr. & c. 14. co.3.fi.& 1. Cor.4. co.4.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit licitum iudicare. Non enim infligitur pœna niſi pro illicito. Sed iudicantibus imminet pœna, quam non iudicantes effugiunt, ſecundum illud Matthæi 7. Nolite iudicare, vt non iudicemini. Ergo iudicare eſt illicitum.

¶ 2. Præterea, Rom. 14. dicitur, Tu quis es, qui iudicas alienum ſeruum? ſuo domino ſtat aut cadit. Dominus autem omnium Deus eſt. Ergo nulli homini licet iudicare.

¶ 3. Præterea, Nullus homo eſt ſine peccato, ſecundum illud 1. Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, noſipſos ſeducimus. Sed peccanti non licet iudicare, ſecundum illud Roman. 2. Inexcuſabilis es ô homo omnis qui iudicas. In quo enim alterum iudicas, teipſum condemnas; eadem enim agis quæ iudicas. Ergo nulli eſt licitum iudicare.

SED contra eſt, quod dicitur Deut. 16. Iudices & magiſtros conſtitues in omnibus portis tuis, vt iudicent populum iuſto iudicio.

RE

RESPONDEO dicendum, quod iudicium in tantum eſt licitum, in quantum eſt iuſtitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet *, ad hoc quod iudicium ſit actus iuſtitiæ, tria requiruntur. Primo quidem, vt procedat ex inclinatione iuſtitiæ. Secundo, quod procedat ex auctoritate præſidentis. Tertio, quod proferatur ſecundum rectam rationem prudentiæ. Quodcumque autem horum defuerit, iudicium erit vitioſum & illicitum. Vno quidem modo quando eſt contra rectitudinem iuſtitiæ: & ſic dicitur iudicium peruerſum, vel iniuſtum. Alio modo, quando homo iudicat de his, in quibus non habet auctoritatem: & ſic dicitur iudicium vſurpatum. Tertio modo, quando deeſt certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat, quæ ſunt dubia vel occulta, propter aliquas leues coniecturas: & ſic dicitur iudicium ſuſpicioſum, vel temerarium. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod eſt de intentione cordis, vel de aliis incertis, vt * Auguſtinus dicit in libro de Sermone Domini in monte. Vel prohibet ibi iudicium de rebus diuinis: de quibus cum ſint ſupra nos, non debemus iudicare, ſed ſimpliciter ea credere, vt Hilarius * dicit ſuper Matthæum. Vel prohibet iudicium, quod non fit ex beneuolentia, ſed ex animi amaritudine, vt Chryſoſtomus dicit †. *l. 2. c. 28. tom. 4.* *can. 5. in Matth.* *non procul à fin.*

Ad ſecundum dicendum, quod iudex conſtituitur vt miniſter Dei. Vnde dicitur Deuter. 1. Quod iuſtum eſt iudicate. Et poſtea ſubdit, Quia Dei eſt iudicium. *† hom. 17. in op. imperf. c. 2.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui ſunt in grauibus peccatis, non debent iudicare eos, qui ſunt in eiſdem peccatis vel minoribus, vt Chryſoſt. dicit ſuper illud Matth. 7. * Nolite iudicare. Et præcipue hoc eſt intelligendum, quando illa peccata ſunt publica: quia ex hoc generaretur ſcandalum in cordibus aliorum. Si autem non ſunt publica, ſed occulta, & neceſsitas iudicandi immineat, propter officium: poteſt cum humilitate & timore vel arguere, vel iudicare. Vnde Auguſt. dicit * in lib. de Sermone Domini in monte, Si inueniremus nos in eodem vitio eſſe, congemiſcamus, & ad pariter conandum inuitemus. Nec tamen propter hoc homo ſic ſeipſum condemnat, vt nouum condemnationis meritum ſibi acquirat: ſed quia condemnans alium, oſtendit ſe ſimiliter condemnabilem eſſe, propter idem peccatum vel ſimile. *hom. 24. nõ remote à prin. tom. 2.* *l. 2. c. 30. à med. tom. 4.*

Art. 3. *Vtrum iudicium ex ſuſpicione procedens, ſit licitum?*

*363 Loc. ſup. art. 2. inductiu. Et quodl 12. art. 25. * l. 6. c. 3. tom. 5.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod iudicium ex ſuſpicione procedens, non ſit illicitum. Suſpicio enim videtur eſſe opinio incerta de aliquo malo. Vnde & Philoſophus in 6. Ethic. ponit *, quod ſuſpicio ſe habet & ad verum & ad falſum. Sed de ſingularibus contingentibus non poteſt haberi opinio niſi incerta. Cum ergo iudicium humanum ſit circa humanos actus, qui ſunt in ſingularibus & contingentibus, videtur quod nullum iudicium eſſet licitum, ſi ex ſuſpicione iudicare non liceret.

¶ 2. Præterea, Per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed ſuſpicio mala in ſola opinione hominis conſiſtit: & ſic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo ſuſpicionis iudicium non eſt illicitum.

Art. 1. q. 59. a. 4. tract. 90. in Ioan. circ. med. tom. 9.

¶ 3. Præterea, Si ſit illicitum, oportet quod ad iniuſtitiam reducatur: quia iudicium eſt actus iuſtitiæ, vt dictum eſt *. Sed iniuſtitia ex ſuo genere ſemper eſt peccatum mortale, vt ſupra habitum eſt *. Ergo ſuſpicionis iudicium eſſet peccatum mortale, ſi eſſet illicitum. Sed hoc eſt falſum, quia ſuſpiciones vitare non poſſumus, vt dicit Gloſſ. Auguſt. * ſuper illud 1. ad Corinth. 4. Nolite ante tempus iudicare. Ergo iudicium ſuſpicioſum non videtur eſſe illicitum.

† hom. 17. in opere imperf. in pr. 10. 2.

SED contra eſt, quod Chryſoſtom. * ſuper illud Matth. 7. Nolite iudicare, &c. dicit, Dominus hoc mandato non prohibet Chriſtianos ex beneuolentia alios corripere, ſed ne per iactantiam iuſtitiæ ſuæ Chriſtiani Chriſtianos deſpiciant, & ſolis plerumque ſuſpicionibus odientes cæteros, & condemnantes.

l. 2. Rhet. c. 13. parum a pr. tom. 6.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Tullius dicit, ſuſpicio importat opinionem mali, quando ex leuibus indiciis procedit, Et contingit ex tribus. Vno quidem modo ex hoc, quod aliquis ex ſeipſo malus eſt: & ex hoc ipſo, quaſi conſcius ſuæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, ſecundum illud Eccleſiaſt. 10. In via ſtultus ambulans, cum ipſe ſit inſipiens, omnes ſtultos æſtimat. Alio modo prouenit ex hoc, quod aliquis male afficitur ad alterum. Cum enim aliquis contemnit, vel odit aliquem, aut iraſcitur, vel inuidet ei, ex leuibus ſignis opinatur mala de ipſo: quia vnuſquiſque faciliter credit quod appetit. Tertio modo prouenit ex longa experientia. Vnde Philoſoph. dicit in 2. Rhetor. * quod ſenes ſunt maxime ſuſpicioſi, quia multo

Digitized by Google

multoties experti ſunt aliorum defectus. Primæ autem duæ ſuſpicionis cauſæ, manifeſte pertinent ad peruerſitatem affectus. Tertia vero cauſa diminuit rationem ſuſpicionis, in quantum experientia ad certitudinem proficit, quæ eſt contra rationem ſuſpicionis. Et ideo ſuſpicio vitium quoddam importat: & quanto magis procedit ſuſpicio, tanto magis eſt vitioſum.

Eſt autem triplex gradus ſuſpicionis. Primus quidem gradus eſt, vt homo ex leuibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipit. Et hoc eſt veniale & leue peccatum. Pertinet enim ad tentationem humanam, ſine qua vita iſta non ducitur: vt habetur in Gloſſ. * ſuper illud 1. ad Corinth. 4. Nolite ante tempus iudicare. Secundus gradus eſt, cum aliquis pro certo malitiam alterius æſtimat ex leuibus indiciis. Et hoc ſi ſit de aliquo graui, eſt peccatum mortale, in quantum non eſt ſine contemptu proximi. Vnde gloſſa ibidem ſubdit. Etſi ergo ſuſpiciones vitare non poſſumus, quia homines ſumus, indicia tamen, id eſt, diffinitiuas, firmaſque ſententias continere debemus. Tertius gradus eſt, cum aliquis iudex ex ſuſpicione procedit ad aliquem condemnandum: & hoc directe ad iniuſtitiam pertinet: vnde eſt peccatum mortale.

eſt Aug. tr. 90. in Io. parum ante med. tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod in humanis actibus inuenitur aliqua certitudo, non quidem ſicut in demonſtratiuis, ſed ſecundum quod conuenit tali materiæ, puta cum aliquid per idoneos teſtes probatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc ipſo quod aliquis malam opinionem habet de alio ſine cauſa ſufficienti, indebite contemnit ipſum: & ideo iniuriatur ei.

Ad tertium dicendum, quod quia iuſtitia & iniuſtitia eſt circa exteriores operationes (vt dictum eſt *,) tunc iudicium ſuſpicioſum directe ad iniuſtitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit: & tunc eſt peccatum mortale, vt dictum eſt *. Iudicium autem interius pertinet ad iniuſtitiam, ſecundum quod comparatur ad exterius iudicium, vt actus interior ad exteriorem, ſicut concupiſcentia ad fornicationem, & ira ad homicidium.

q. 59. a. 2. ad 3.

In corp. art.

363

Art. 4. *Vtrum dubia ſint in meliorem partem interpretanda?*

c. eſtote miſericordes, extra de reg. iu.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod dubia non ſint in meliorem partem interpretanda. Iudicium

dicium enim magis debet eſſe de eo, quod vt in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit, quod aliqui male agant: quia ſtultorum infinitus eſt numerus, vt dicitur Eccleſ. 1. Proni enim ſunt ſenſus hominis ad malum ab adoleſcentia ſua, vt dicitur Geneſ. 8. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum, quam in bonum.

l. 1. de doctri. Chr. in princ. tom 3.

2. Præterea, Aug. dicit *, quod ille pie & iuſte viuit, qui rerum integer eſt æſtimator, in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium eſt, declinat in alteram partem. Ergo hoc non eſt faciendum.

3. Præterea, Homo debet diligere proximum ſicut ſeipſum. Sed circa ſeipſum homo debet dubia interpretari in peiorem partem, ſecundum illud Iob. 9. Verebar omnia opera mea. Ergo videtur quod ea quæ ſunt dubia circa proximos, ſint in peiorem partem interpretanda.

SED contra eſt, quod Roman. 14. ſuper illud, Qui non manducat, manducantem non iudicet, dicit Gloſſ. Dubia in meliorem partem ſunt interpretanda.

art. præc. ad 2.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ex hoc ipſo, quod aliquis habet malam opinionem de alio abſque ſufficienti cauſa, iniuratur ei, & contemnit ipſum. Nullus autem debet alium contemnere vel nocumentum quodcumque inferre, abſque cauſa cogente. Et ideo vbi non apparent manifeſta indicia de malitia alicuius, debemus eum vt bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod poteſt contingere, quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius eſt, quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo homine bono: quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

** ex c. 2. cul igitur t. 5. et li. 6. met. te. 8. habetur expreſſe c. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod aliud eſt iudicare de rebus, & aliud de hominibus. In iudicio enim in quo de rebus iudicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipſius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipſa: ſed attenditur ibi ſolum bonum iudicantis, ſi vere iudicet: vel malum ſi falſo: quia verum eſt bonum intellectus, falſum autem eſt malum ipſius, vt dicitur in 6. Ethic. * Et ideo vnuſquiſque debet niti ad hoc,

Digitized by Google

hoc, quod de rebus iudicet, ſecundum quod ſunt. Sed in iudicio, quo iudicamus de hominibus, præcipue attenditur bonum & malum ex parte eius de quo iudicatur: qui in hoc ipſo honorabilis habetur, quod bonus iudicatur; & contemptibilis, ſi iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio, quod hominem iudicemus bonum, niſi manifeſta ratio in contrarium appareat. Ipſi autem homini iudicanti falſum, iudicium, quo bene iudicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipſius: ſicut nec ad eius perfectionem pertinet ſecundum ſe cognoſcere veritatem ſingularium contingentium, ſed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum, quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem, contingit dupliciter. Vno modo per quamdam ſuppoſitionem: & ſic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, ſiue noſtris, ſiue alienis, expedit ad hoc vt ſecurius remedium apponatur, quod ſupponatur id quod eſt deterius: quia remedium quod eſt efficax contra maius malum, multo magis eſt efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum, diffiniendo, ſiue determinando: & ſic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc, vt interpretetur vnumquodque, ſecundum quod eſt; in iudicio autem perſonarum, vt interpretetur in melius, ſicut dictum eſt *. *In corp. art. & ad 2.*

338

Art. 5. *Vtrum ſit ſemper ſecundum leges ſcriptas iudicandum?* *Inf. a. 6. cor. l. non poſſunt & l. de quibus ff de legibus.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit ſemper ſecundum leges ſcriptas iudicandum. Semper enim vitandum eſt iniuſtum iudicium. Sed quandoque leges ſcriptæ continent iniuſtitiam, ſecundum illud Iſaiæ 10. Væ qui condunt leges iniquas, & ſcribentes iniuſtitiam ſcripſerunt. Ergo non ſemper eſt ſecundum leges ſcriptas iudicandum.

¶ 2 Præterea, Iudicium oportet eſſe de ſingularibus euentibus. Sed nulla lex ſcripta poteſt omnes ſingulares euentus comprehendere, vt patet per Philoſ. in 5. Eth.* Ergo videtur quod non ſemper ſit ſecundum leges ſcriptas iudicandum. *li. 5. c. 10. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Lex ad hoc ſcribitur, vt ſententia legiſlatoris manifeſtetur. Sed quandoque contingit, quod ſi ipſe legiſlator præſens eſſet, aliter iudicaret. Ergo non eſt ſemper ſecundum leges ſcriptas iudicandum.

SED

Digitized by Google

SED contra eſt, quod Auguſtinus dicit in libro de vera Religione *, In iſtis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent, cum eas inſtituerint, tamen cum fuerint inſtitutæ & firmatæ, non licebit iudicibus de ipſis iudicare, ſed ſecundum ipſas.

*c. 31. à med. t. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, iudicium nihil aliud eſt, quam quædam diffinitio, vel determinatio eius quod iuſtum eſt. Fit autem aliquid iuſtum dupliciter. Vno modo ex ipſa natura rei, quod dicitur ius naturale. Alio modo ex quodam condicto inter homines, quod dicitur ius poſitiuum, vt ſupra habitum eſt *. Leges autem ſcribuntur ad vtriuſque iuris declarationem, aliter tamen & aliter. Nam legis ſcriptura, ius quidem naturale continet, ſed non inſtituit: non enim habet robur ex lege, ſed ex natura. Ius autem poſitiuum ſcripturam legis & continet & inſtituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo neceſſe eſt quod iudicium fiat ſecundum legis ſcripturam: alioquin iudicium deficeret, vel à iuſto naturali, vel à iuſto poſitiuo.

art. 1. huius q.

q. 57. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod lex ſcripta, ſicut non dat robur iuri naturali, ita nec poteſt eius robur minuere, vel auferre: quia nec voluntas hominis poteſt immutare naturam. Et ideo ſi ſcriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniuſta eſt, nec habet vim obligandi. Ibi enim ius poſitiuum locum habet, vbi quantum ad ius naturale, nihil differt, vtrum ſic vel aliter fiat, ſicut ſupra habitum eſt *. Et ideo nec tales ſcripturę, leges dicuntur, ſed potius legis corruptiones, vt ſupra dictum eſt *: & ideo ſecundum eas non eſt iudicandum.

q. 57. a. 2.

1. 2. q. 95. art. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut leges iniquæ ſecundum ſe contrariantur iuri naturali, vel ſemper, vel vt in pluribus: ita etiam leges, quæ ſunt recte poſitæ, in aliquibus caſibus deficiunt: in quibus ſi ſeruarentur, eſſent contra ius naturale. Et ideo in talibus non eſt ſecundum litteram legis iudicandum, ſed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legiſlator. Vnde Iuriſperitus dicit *, Nulla ratio iuris aut æquitatis benignitas patitur, vt quæ ſalubriter pro vtilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipſorum commodum producamus ad ſeueritatem. Et in talibus etiam legiſlator aliter iudicaret: & ſi conſideraſſet, lege determinaſſet.

In digeſto veteri l. 1. tit. 3. leg. 24.

Et per hoc patet reſponſio ad tertium.

Digitized by Google

Art. 6. Vtrum iudicium per vſurpationem reddatur peruerſum? 339

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod iudicium per vſurpationem non reddatur peruerſum. Iuſtitia enim eſt rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati à quocumque dicatur, ſed à quocumque eſt accipienda. Ergo etiam nihil deperit iuſtitiæ, à quocumque iuſtum determinetur, quod pertinet ad rationem iudicij. *Sup. a. 2. co. & inf. q. 67. a. 1. & 4. d. 17 q. 3. a. 3. q. 4. & d. 48. q. 1. a. 1. cor.*

¶ 2. Præterea, Peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata puniſſe, qui tamen auctoritatem non habebant ſuper illos quos puniebant ſicut Moyſes occidendo Aegyptium, vt habetur Exod. 2. & Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, vt legitur Numer. 25. Et reputatum eſt ei ad iuſtitiam, vt dicitur in Pſal. 105. Ergo vſurpatio iudicij non pertinet ad iniuſtitiam.

¶ 3. Præterea, Poteſtas ſpiritualis diſtinguitur à temporali. Sed quandoque prælati, habentes ſpiritualem poteſtatem, intromittunt ſe de his quæ pertinent ad ſecularem poteſtatem. Ergo vſurpatum iudicium non eſt illicitum.

¶ 4. Præterea, Sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas: ita etiam & iuſtitia iudicantis & ſcientia, vt ex ſupra dictis patet *. Sed non dicitur iudicium eſſe iniuſtum, ſi aliquis iudicet, non habens habitum iuſtitiæ, vel non habens ſcientiam iuris Ergo etiam neque iudicium vſurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, ſemper erit iniuſtum. *art. 2.*

SED contra eſt, quod dicitur Rom. 14. Tu quis es, qui iudicas alienum ſeruum?

RESPONDEO dicendum, quod cum iudicium ſit ferendum ſecundum leges ſcriptas, vt dictum eſt *; ille qui iudicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipſum ad particulare negotium. Cum autem eiuſdem auctoritatis ſit legem interpretari, & legem condere, ſicut lex condi non poteſt niſi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri poteſt niſi publica auctoritate: quæ quidem ſe extendit ad eos, qui communitati ſubduntur. Et ideo ſicut iniuſtum eſſet, vt aliquis conſtringeret alium ad legem ſeruandam, quæ non eſſet publica auctoritate ſancita: ita etiam iniuſtum eſt, ſi quis compellat aliquem ferre iudicium, quod publica auctoritate non fertur. *Art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod pronuntiatio

veritatis non importat compulſionem ad hoc, quod ſuſcipiatur: ſed liberum eſt vnicuique eam recipere, vel non recipere, prout vult. Sed iudicium importat quamdam compulſionem. Et ideo iniuſtum eſt, quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad ſecundum dicendum, quod Moyſes videtur Aegyptium occidiſſe, quaſi ex inſpiratione diuina auctoritatem adeptus: vt videtur per hoc quod dicitur Actuum 7. quod percuſſo Aegyptio, æſtimabat Moyſes intelligere fratres ſuos, quoniam Dominus per manum ipſius daret ſalutem Iſraël. Vel poteſt dici quod Moyſes occidit Aegyptium defendendo eum qui iniuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Vnde Ambroſius dicit in libro de Offic.* quod qui non repellit iniuriam à ſocio cum poteſt, tam eſt in vitio, quam ille qui facit. Et inducit exemplum Moyſi. Vel poteſt dici, ſicut dicit Auguſtinus* in quæſtionibus Exodi, quod ſicut terra, ante vtilia ſemina, herbarum inutilium fertilitate laudatur: ſic illud Moyſi factum, vitioſum quidem fuit, ſed magnæ fertilitatis ſignum gerebat, in quantum ſcilicet erat ſignum virtutis eius, qua populum liberaturus erat. De Phinees autem dicendum eſt, quod ex inſpiratione diuina, zelo Dei commotus, hoc fecit. Vel quia licet nondum eſſet ſummus Sacerdos erat tamen filius ſummi Sacerdotis: & ad eum hoc iudicium pertinebat, ſicut & ad alios iudices, quibus hoc erat præceptum.

l.1.c.36. in princ. tom.1.

** l.2.c.2. c.4. & l. 22. contra Fauſtum c.70. t.6.*

Ad tertium dicendum, quod poteſtas ſecularis ſubditur ſpirituali, ſicut corpus animæ. Et ideo non eſt vſurpatum iudicium, ſi ſpiritualis prælatus ſe intromittat de temporalibus: quantum ad ea, in quibus ſubditur ei ſecularis poteſtas, vel quæ ei à ſeculari poteſtate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quod habitus ſcientiæ & iuſtitiæ ſunt perfectiones ſingularis perſonæ. Et ideo per eorum defectum non dicitur vſurpatum iudicium: ſicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua iudicium vim coactiuam habet.

QVAESTIO LXI.

De diuiſione iuſtitiæ in commutatiuam & diſtributiuam, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de partibus iuſtitiæ. Et primo de partibus ſubiectiuis, quæ ſunt ſpecies iuſtitiæ, ſcilicet diſtributiua & commuta

mutatiua, Secundo, de partibus quaſi integralibus. Tertio, de partibus quaſi potentialibus, ſcilicet de virtutibus adiunctis.

¶ Circa primum occurrit duplex conſideratio. Prima, de ipſis iuſtitiæ partibus. Secunda, de vitiis oppoſitis. Et quia reſtitutio videtur eſſe actus commutatiuæ iuſtitiæ, Primo conſiderandum eſt de diſtinctione iuſtitiæ commutatiuæ & diſtributiuæ Secundo de reſtitutione.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ſint duæ ſpecies iuſtitiæ, ſcilicet iuſtitia diſtributiua & commutatiua?

¶ Secundo, vtrum eodem modo in eis medium accipiatur?

¶ Tertio, vtrum ſit earum vniformis, vel multiplex materia?

¶ Quarto, vtrum ſecundum aliquam earum ſpecierum, iuſtum ſit idem quod contrapaſſum?

Art. I. *Vtrum conuenienter ponantur duæ ſpecies iuſtitiæ, ſcilicet commutatiua & diſtributiua?* 304

AD primum ſic proceditur. Videtur quod inconuenienter ponantur duæ ſpecies iuſtitiæ, iuſtitia diſtributiua & commutatiua. Non enim poteſt eſſe iuſtitiæ ſpecies, quod multitudini nocet: cum iuſtitia ad bonum commune ordinetur. Sed diſtribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis: tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur. Dicit enim Tull. in lib. de Offic. * Fit deterior qui accipit, & ad idem ſemper expectandum paratior. Ergo diſtributio non pertinet ad aliquam iuſtitiæ ſpeciem.

¶ 2. Præterea, Iuſtitiæ actus eſt reddere vnicuique quod ſuum eſt, vt ſupra habitum eſt †. Sed in diſtributione non redditur alicui quod ſuum erat, ſed de nouo appropriatur ſibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iuſtitiam non pertinet.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia non ſolum eſt in principe, ſed etiam in ſubditis, vt ſupra habitum eſt *. Sed diſtribuere ſemper ad principem pertinet. Ergo diſtributiua non pertinet ſemper ad iuſtitiam.

4. Præterea, Diſtributiuum iuſtum eſt bonorum communium, vt dicitur in 5. Ethic. * Sed communia pertinent ad iuſtitiam legalem. Ergo iuſtitia diſtributiua non eſt ſpecies iuſtitiæ particularis, ſed iuſtitiæ legalis.

¶ 5. Præterea, Vnum & multa non diuerſificant

1.q.21.a.1.co.2.& 3.d.33.q.3.a 4.q.5.& 4.d.26.q.1.a.1.q.1.

** l.2.paulo à med. illius in e. Duplex liberalitatis genus, &c. Quatenus ad conciliandũ, &c.*

† q.58. art.11.

** 12 q.58.a.6. & art.1. & 5.*

** lib.5. c.2. circ.fi. & c.3.*

ſpeciem virtutis. Sed iuſtitia commutatiua conſiſtit in hoc, quod aliquid redditur vni; iuſtitia vero diſtributiua in hoc, quod aliquid datur multis. Ergo non ſunt diuerſæ ſpecies iuſtitiæ.

lib. 5. c. 2. circa fin. tom. 5. SED contra eſt, quod Philoſoph. in 5. Ethic.* ponit duas partes iuſtitiæ: & dicit quod vna directiua in diſtributionibus, & alia in commutationibus.

q. 58. a. 8. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt*, iuſtitia particularis ordinatur ad aliquam priuatam perſonam, quæ comparatur ad communitatem, ſicut pars ad totum. Poteſt autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Vnus quidem partis ad partem, cui ſimilis eſt ordo vnius priuatæ perſonæ ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutatiua iuſtitia, quæ conſiſtit in his quæ mutuo fiunt inter duas perſonas ad inuicem. Alius ordo attenditur totius ad partes. Et huic ordini aſsimilatur ordo eius, quod eſt commune ad ſingulas perſonas: quem quidem ordinem dirigit iuſtitia diſtributiua, quæ eſt diſtributiua communium, ſecundum proportionalitatem. Et ideo duæ ſunt iuſtitiæ ſpecies, ſcilicet commutatiua & diſtributiua.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in largitionibus priuatarum perſonarum commendatur moderatio, effuſio vero culpatur: ita etiam in diſtributione communium bonorum eſt moderatio ſeruanda, in quo dirigit iuſtitia diſtributiua.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut pars, & totum quodammodo ſunt idem: ita id quod eſt totius quodammodo eſt partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in ſingulos diſtribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod ſuum eſt.

Ad tertium dicendum, quod actus diſtributionis, qui eſt communium bonorum, pertinet ſolum ad præſidentem communibus bonis. Sed tamen iuſtitia diſtributiua eſt etiam in ſubditis, quibus diſtribuitur: in quantum ſcilicet ſunt contenti iuſta diſtributione. Quamuis etiam diſtributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem ciuitati, ſed vni familiæ: quorum diſtributio fieri poteſt auctoritate alicuius priuatæ perſonæ.

Ad quartum dicendum, quod motus accipit ſpeciem à termino ad quem Et ideo ad iuſtitiam legalem pertinet ordinare ea quæ ſunt priuatarum perſonarum, in bonum commune. Sed ordinare è contrario, bonum commune ad perſonas particulares per diſtributionem, eſt iuſtitiæ particularis.

Digitized by Google

Ad quintum dicendum, quod iuſtitia diſtributiua & commutatiua non ſolum diſtinguuntur ſecundum vnum & multa, ſed ſecundum diuerſam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod eſt commune, & alio modo id quod eſt proprium.

Art. 2. *Vtrum medium eodem modo accipiatur in iuſtitia diſtributiua, & commutatiua?* 341

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod medium eodem modo accipiatur in iuſtitia diſtributiua, & commutatiua. Vtraque enim ſub iuſtitia particulari continetur, vt dictum * eſt. Sed in omnibus temperantiæ, vel fortitudinis partibus accipitur vno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium eſt accipiendum in iuſtitia diſtributiua, & commutatiua. *Inf. ar. 4. cor. fin. & 2. d. 27. 1. 3. cor. & 3. d. 33. q. 1. art. 3. q. 2. cor. Et vir. q. 1. art. 13. ad 7. * art. præced.*

¶ 2. Præterea, Forma virtutis moralis in medio conſiſtit, quod ſecundum rationem determinatur. Cum ergo vnius virtutis ſit vna forma, videtur quod in vtraque ſit eodem modo medium accipiendum.

¶ 3. Præterea, In iuſtitia diſtributiua accipitur medium, attendendo diuerſam dignitatem perſonarum. Sed dignitas perſonarum attenditur etiam in commutatiua iuſtitia, ſicut in punitionibus. Plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit priuatam perſonam. Ergo eodem modo accipitur medium in vtraque iuſtitia.

SED contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 5. Ethicorum, quod in iuſtitia diſtributiua accipitur medium ſecundum geometricam proportionalitatem, in commutatiua autem ſecundum arithmeticam. *c. 3. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, in diſtributiua iuſtitia datur aliquid alicui priuatæ perſonæ, in quantum id, quod eſt totius, eſt debitum parti. Quod quidem tanto maius eſt, quanto ipſa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in diſtributiua iuſtitia tanto plus alicui de bonis communibus datur, quanto illa perſona maiorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in ariſtocratica communitate attenditur ſecundum virtutem; in oligarchica, ſecundum diuitias; in democratica ſecundum libertatem, & in aliis aliter. Et ideo in iuſtitia diſtributiua non accipitur medium ſecundum æqualitatem rei ad rem, ſed ſecundum proportionem rerum ad perſo- *art. præc.*

 nas:

Digitized by Google

nas: vt ſcilicet ſicut vna perſona excedit aliam, ita etiam res quæ datur vni perſonæ, excedit rem quæ datur alij. Et ideo dicit * Philoſoph. quod tale medium eſt ſecundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur æquale non ſecundum quantitatem, ſed ſecundum proportionem. Sicut ſi dicamus, quod ſicut ſe habent ſex ad quatuor, ita ſe habent tria ad duo: quia vtrobique eſt ſeſquialtera proportio, in qua maius habet totum minus, & mediam partem eius. Non autem eſt æqualitas exceſſus ſecundum quantitatem: quia ſex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in vno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui ſingulari perſonæ propter rem eius, quæ accepta eſt: vt maxime patet in emptione, & venditione, in quibus primo inuenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei: vt quanto iſte plus habet, quam ſuum ſit, de eo quod eſt alterius, tantumdem reſtituat ei, cuius eſt. Et ſic fit æqualitas ſecundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur ſecundum parem quantitatis exceſſum: ſicut quinque eſt medium inter ſex & quatuor: in vnitate enim excedit & exceditur. Si ergo à principio vterque habebat quinque, & vnus eorum accepit vnum de eo quod eſt alterius, vnus ſcilicet accipiens habebit ſex, & alij relinquentur quatuor. Erit ergo iuſtitia, ſi vterque reducatur ad medium, vt accipiatur vnum ab eo qui habet ſex, & detur ei qui habet quatuor. Sic enim vterque habebit quinque, quod eſt medium.

* *l.5. eth. c.3. à me. tom.5.*

Ad primum ergo dicendum, quod in alijs virtutibus moralibus accipitur medium ſecundum rationem, & non ſecundum rem. Sed in iuſtitia accipitur medium rei. Et ideo ſecundum diuerſitatem rerum, diuerſimode medium accipitur.

Ad ſecundum dicendum, quod generalis forma iuſtitiæ eſt æqualitas, in qua conuenit iuſtitia diſtributiua cum commutatiua. In vna tamen inuenitur æqualitas, ſecundum proportionalitatem geometricam, in alia ſecundum arithmeticam.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus, & paſſionibus conditio perſonæ facit ad quantitatem rei. Maior enim eſt iniuria, ſi percutiatur princeps, quam ſi percutiatur priuata perſona. Et ideo conditio perſonæ in diſtributiua iuſtitia attenditur ſecundum ſe: in commutatiua autem, ſecundum quod per hoc diuerſificatur res.

Art.

Digitized by Google

 342

Art. 3. Vtrum materia vtriuſque iuſtitiæ ſit diuerſa?

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod materia vtriuſque iuſtitiæ non ſit diuerſa. Diuerſitas enim materiæ facit diuerſitatem virtutis, vt patet in temperantia, & fortitudine. Si ergo diſtributiuæ iuſtitiæ, & commutatiuæ ſit diuerſa materia, videtur quod non contineantur ſub vna virtute, ſcilicet ſub iuſtitia.

¶ 2. Præterea, Diſtributio, quæ pertinet ad iuſtitiam diſtributiuam, eſt pecuniæ vel honoris, vel aliorum, quæcumque diſpartiri poſſunt inter eos, qui communitate communicant: vt dicitur in * 5. Ethic. quorum etiam eſt commutatio inter perſonas adinuicem, quæ pertinet ad commutatiuam iuſtitiam. Ergo non eſt diuerſa materia diſtributiuæ, & commutatiuæ iuſtitiæ. ** c. 2. circ. fin. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Si ſit alia materia diſtributiuæ iuſtitiæ, & alia materia commutatiuæ propter hoc, quod differunt ſpecie: vbi non erit differentia ſpeciei, non debebit eſſe materiæ diuerſitas. Sed Philoſophus * ponit vnam ſpeciem commutatiuæ iuſtitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur eſſe multiplex materia harum ſpecierum. ** lib. 5. Eth. c. 2. ante med. t. 5.*

IN contrarium eſt, quod dicitur in * 5. Ethicor. quod vna ſpecies iuſtitiæ eſt directiua in diſtributionibus, & alia in commutationibus. ** c. 2 circ. fin. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, iuſtitia eſt circa quaſdam operationes exteriores, ſcilicet diſtributionem, & commutationem: quæ quidem ſunt vſus quorumdam exteriorum, vel rerum, vel perſonarum, vel etiam operum. Rerum quidem, ſicut cum aliquis vel aufert, vel reſtituit alteri ſuam rem. Perſonarum autem, ſicut cum aliquis in ipſam perſonam hominis iniuriam facit, puta percutiendo, vel conuitiando, aut etiam cum irreuerentiam exhibet. Operum autem, ſicut cum aliquis iuſte ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus, vt materiam vtriuſque iuſtitiæ ea, quorum operationes ſunt vſus, eadem eſt materia diſtributiuæ, & commutatiuæ iuſtitiæ. Nam & res diſtribui poſſunt à communi in ſingulos, & commutari de vno in alium. Et etiam eſt quædam diſtributio laborioſorum operum, & recompenſatio. Si autem accipiamus vt materiam vtriuſque iuſtitiæ, actiones ipſas principales, quibus vtimur perſonis, rebus, & operibus: ſic inuenitur vtrobique alia materia. Nam diſtributiua iuſtitia eſt dire ** art. 1. huius quæſt. & q. 58. a. 9. ad 2. & a. 10.*

Digitized by Google

directiua diſtributionum: commutatiua vero iuſtitia eſt directiua commutationum, quæ attendi poſſunt inter duas perſonas: quarum quædam ſunt inuoluntariæ, quædam vero voluntariæ. Inuoluntariæ quidem, quando aliquis vtitur re alterius, vel perſona, vel opere, eo inuito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem, quandoque etiam manifeſte per violentiam. Vtrumque autem contingit aut in rem, aut in perſonam propriam, aut in perſonam coniunctam. In rem quidem, ſi occulte vnus rem alterius accipiat, & vocatur furtum: ſi autem manifeſte, vocatur rapina. In perſonam autem propriam, vel quantum ad ipſam conſiſtentiam perſonæ, vel quantum ad dignitatem ipſius. Si autem quantum ad conſiſtentiam perſonæ: ſic læditur aliquis occulte per doloſam occiſionem, ſeu percuſsionem, & per veneni exhibitionem. Manifeſte autem per manifeſtam occiſionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, ſeu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem perſonæ, læditur aliquis occulte quidem per falſa teſtimonia, ſeu detractiones, quibus aliquis aufert famam ſuam; & per alia huiuſmodi. Manifeſte autem per accuſationem in iudicio, ſeu per conuitij illationem. Quantum autem ad perſonam coniunctam læditur aliquis in vxore, vt in pluribus, occulte per adulterium. In ſeruo autem cum aliquis ſeruum ſeducit, ita vt à domino diſcedat. Et hæc etiam manifeſte fieri poſſunt. Et eadem ratio eſt de aliis perſonis coniunctis, in quas etiam poſſunt omnibus modis iniuriæ committi, ſicut & in perſonam principalem. Sed adulterium, & ſerui ſeductio ſunt propriæ iniuriæ circa has perſonas: tamen quia ſeruus eſt poſſeſsio quædam, hoc refertur ad furtum.

Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntarie transfert rem ſuam in alterum. Et ſiquidem ſimpliciter in alterum transferat rem ſuam abſque debito, ſicut in donatione: non eſt actus iuſtitiæ, ſed liberalitatis. In tantum autem ad iuſtitiam voluntaria tranſlatio pertinet, in quantum eſt ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter. Vno modo, quando quis transfert ſimpliciter rem ſuam in alterum pro recompenſatione alterius rei, ſicut accidit in venditione, & emptione. Alio modo, quando aliquis tradit rem ſuam alteri, concedens ei vſum rei cum debito recuperandi rem. Et ſi quidem gratis concedit vſum rei, vocatur vſusfructus in rebus, quæ aliquid fructificant: vel

Digitized by Google

vel ſimpliciter mutuum, ſeu accommodatum in rebus, quæ non fructificant: ſicut ſunt denarij, vaſa, & huiuſmodi. Si vero nec ipſe vſus gratis conceditur, vocatur locatio, & conductio. Tertio modo aliquis tradit rem ſuam vt recuperandam, non ratione vſus: ſed vel ratione conſeruationis, ſicut in depoſito: vel ratione obligationis, ſicut cum quis rem ſuam pignori obligat, ſeu cum aliquis pro alio fideiubet. In omnibus autem huiuſmodi actionibus ſiue voluntariis, ſiue inuoluntariis, eſt eadem ratio accipiendi medium, ſecundum æqualitatem recompenſationis. Et ideo omnes iſtæ actiones ad vnam ſpeciem iuſtitiæ pertinent, ſcilicet ad commutatiuam.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Art. 4. *Vtrum iuſtum ſit ſimpliciter idem quod contrapaſſum?* 343

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod iuſtum ſit ſimpliciter idem quod contrapaſſum. Iudicium enim diuinum eſt ſimpliciter iuſtum. Sed hæc eſt forma diuini iudicij, vt ſecundum quod aliquis fecit, patiatur: ſecundum illud Matth. 7. In quo iudicio iudicaueritis, iudicabimini: & in qua menſura menſi fueritis, remittetur vobis. Ergo iuſtum eſt ſimpliciter idem quod contrapaſſum. 5. *Ethic. le. 8.*

¶ 2. Præterea, In vtraque iuſtitiæ ſpecie datur aliquid alicui ſecundum quamdam æqualitatem: in reſpectu quidem ad dignitatem perſonæ, in iuſtitia diſtributiua, quæ quidem perſonæ dignitas, maxime videtur attendi ſecundum opera, quibus aliqui communitati ſeruiunt: in reſpectu autem ad rem, in qua quis damnificatus eſt, in iuſtitia commutatiua. Secundum autem vtramque æqualitatem aliquis contrapatitur ſecundum quod fecit. Ergo videtur, quod iuſtum ſimpliciter ſit idem quod contrapaſſum.

¶ 3. Præterea, Maxime videtur quod non oporteat aliquem contrapati, ſecundum quod facit, propter differentiam voluntarij, & inuoluntarij. Qui enim inuoluntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium, & inuoluntarium, quæ accipiuntur ex parte noſtra, non diuerſificant medium iuſtitiæ: quod eſt medium rei, & non quo ad nos. Ergo iuſtum ſimpliciter videtur eſſe idem quod contrapaſſum.

SED contra eſt, quod Philoſ. in 5. * Ethic. probat non quodlibet iuſtum eſſe contrapaſſum. *c. 5. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod hoc quod dicitur contrapaſſum, importat æqualem recompenſationem paſsionis ad actionem præcedentem. Quod

quidem propriiſsime dicitur in paſsionibus, & actionibus iniurioſis, quibus aliquis perſonam proximi lædit: puta ſi percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iuſtum determinatur in lege, Exod. 21. Reddet animam pro anima, oculum pro oculo, &c. Et quia etiam auferre rem alterius, eſt quoddam iniuſtum facere; ideo ſecundario etiam in his dicitur contrapaſſum, prout ſcilicet aliquis qui damnum intulit, in re ſua etiam ipſe damnificatur. Et hoc etiam iuſtum damnum continetur in lege, Exodi 22. Si quis furatus fuerit bouem, aut ouem, & occiderit, vel vendiderit: quinque boues pro vno boue reſtituet, & quatuor oues pro vna oue. Tertio vero transfertur nomen contrapaſsi ad voluntarias commutationes, in quibus vtriuſque eſt actio, & paſsio: ſed voluntarium diminuit de ratione paſsionis, vt dictum eſt *. In omnibus autem his debet fieri ſecundum rationem iuſtitiæ commutatiuæ recompenſatio ſecundum æqualitatem, vt ſcilicet paſsio recompenſata ſit æqualis actioni. Non autem ſemper eſſet æqualis, ſi idem ſpecie aliquis pateretur, quod fecit. Nam primo quidem cum aliquis iniurioſe lædit alterius perſonam maiorem, maior eſt actio quam paſsio eiuſdem ſpeciei quam ipſe pateretur. Et ideo ille qui percutit principem, non ſolum repercutitur, ſed multo grauius punitur. Similiter etiam cum quis aliquem inuoluntarium in re ſua damnificat, maior eſt actio, quam eſſet paſsio, ſi ſibi ſola res illa auferretur, quia ipſe qui damnificauit alium in re ſua, nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc, quod multiplicius reſtituat; quia etiam non ſolum damnificauit perſonam priuatam, ſed rempublicam, eius tutelæ ſecuritatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis eſſet ſemper æqualis paſsio, ſi quis daret rem ſuam, accipiens rem alterius: quia forte res alterius eſt multo maior quam ſua. Et ideo oportet ſecundum quamdam proportionatam commenſurationem adæquare paſsionem actioni in commutationibus: ad quod inuenta ſunt numiſmata. Et ſic contrapaſſum eſt commutatiuum iuſtum. Quod in diſtributiua iuſtitia locum non habet: quia in diſtributiua iuſtitia non attenditur æqualitas, ſecundum proportionem rei ad rem, vel paſsionis ad actionem, vnde dicitur contrapaſſum: ſed ſecundum proportionalitatem rerum ad perſonas, vti ſupra dictum * eſt.

q. 59. a. 3. & 1. 2. q. 6. ar. 5. & q. 34. a. 3.

ar. 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod illa forma diuini iudicij attenditur ſecundum rationem commuta-

tiuæ

tiuæ iuſtitiæ, prout ſcilicet recompenſat præmia meritis, & ſupplicia peccatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi alicui qui communitati ſeruiſſet, retribueretur aliquid pro ſeruitio impenſo, non eſſet hoc diſtributiuæ iuſtitiæ, ſed commutatiuæ. In diſtributiua enim iuſtitia non attenditur æqualitas eius quod quis accipit, ad id quod ipſe impendit: ſed ad id quod alius accipit, ſecundum modum vtriuſque perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod quando actio iniurioſa eſt voluntaria, excedit iniuriam: & ſic accipitur vt maior res. Vnde oportet maiorem pœnam ei recompenſari, non ſecundum differentiam quo ad nos, ſed ſecundum differentiam rei.

QVAESTIO LXII.

De reſtitutione, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de reſtitutione. ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, cuius actus ſit.

¶ Secundo, vtrum neceſſe ſit ad ſalutem omne ablatum reſtitui.

¶ Tertio, vtrum oporteat illud multiplicatum reſtituere?

¶ Quarto, vtrum oporteat reſtitui quod quis non abſtulit?

¶ Quinto, vtrum oporteat reſtitui ei à quo acceptum eſt?

¶ Sexto, vtrum oporteat reſtituere eum qui accepit?

¶ Septimo, vtrum aliquem alium?

¶ Octauo, vtrum ſit ſtatim reſtituendum?

Art. I. *Vtrum reſtitutio ſit actus iuſtitiæ commutatiuæ?* 344

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod reſtitutio non ſit actus iuſtitiæ commutatiuæ. Iuſtitia enim reſpicit rationem debiti. Sed ſicut donatio poteſt eſſe eius quod non debetur, ita etiam & reſtitutio. Ergo reſtitutio non eſt actus alicuius partis iuſtitiæ. *inf. ar. 2. & 5. cor.*

¶ 2. Præterea, Illud quod iam tranſiit, & non eſt, reſtitui non poteſt. Sed iuſtitia & iniuſtitia ſunt circa quaſdam actiones & paſsiones, quæ non manent, ſed tranſeunt. Ergo reſtitutio non videtur eſſe actus alicuius partis iuſtitiæ.

¶ 3. Præterea, Reſtitutio eſt quaſi quædam recompenſatio eius, quod ſubtractum eſt. Sed aliquid poteſt homini ſubtrahi non ſolum in commutatione, ſed etiam in diſtributione: puta cum aliquis diſtri-

Digitized by Google

buens, minus dat alicui quam debeat habere. Ergo reſtitutio non magis eſt actus commutatiuæ iuſtitiæ quam diſtributiuæ.

SED contra, Reſtitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ eſt actus iniuſtitiæ circa commutationes. Ergo reſtitutio eius eſt actus iuſtitiæ, quæ eſt in commutationibus directiua.

RESPONDEO dicendum, quod reſtituere nihil aliud eſſe videtur, quam iterato aliquem ſtatuere in poſſeſsionem, vel dominium rei ſuæ. Et ita in reſtitutione attenditur æqualitas iuſtitiæ ſecundum recompenſationem rei ad rem: quod pertinet ad iuſtitiam commutatiuam. Et ideo reſtitutio eſt actus commutatiuæ iuſtitiæ, quando ſcilicet res vnius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, ſicut in mutuo, vel depoſito: vel contra voluntatem eius, ſicut in rapina vel furto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod alteri non debetur, non eſt, proprie loquendo, eius, etſi aliquando eius fuerit. Et ideo magis videtur eſſe noua donatio quam reſtitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam ſimilitudinem reſtitutionis: quia res materialiter eadem eſt: non tamen eſt eadem ſecundum formalem rationem, quam reſpicit iuſtitia, quod eſt eſſe ſuum alicuius. Vnde nec proprie reſtitutio dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen reſtitutionis, in quantum importat iterationem quamdam, ſupponit rei identitatem. Et ideo ſecundum primam impoſitionem nominis, reſtitutio videtur locum habere præcipue in rebus exterioribus, quæ manentes eædem, & ſecundum ſubſtantiam, & ſecundum ius dominij, ab vno poſſunt ad alium deuenire. Sed ſicut ab huiuſmodi rebus nomen commutationis tranſlatum eſt ad actiones vel paſsiones, quæ pertinent ad reuerentiam vel iniuriam alicuius perſonæ, ſeu nocumentum vel profectum: ita etiam nomen reſtitutionis ad hoc deriuatur: quæ licet realiter non maneat, tamen manet in effectu vel corporali, puta cum ex percuſsione læditur corpus; vel qui eſt in opinione hominum, ſicut cum aliquis verbo opprobrioſo remanet infamatus, vel etiam minoratus in ſuo honore.

Ad tertium dicendum, quod recompenſatio, quam facit diſtribuens ei, cui dedit minus quam debuit, fit per comparationem rei ad rem: vt quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iuſtitiam commutatiuam.

Art. 2. *Vtrum ſit neceſſarium ad ſalutem, quod fiat reſtitutio eius, quod ablatum eſt?* 345

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit neceſſarium ad ſalutem, quod fiat reſtitutio eius quod ablatum eſt. Quod enim eſt impoſsibile, non eſt de neceſsitate ſalutis. Sed aliquando impoſsibile eſt reſtituere id quod eſt ablatum, puta cum aliquis abſtulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur eſſe de neceſsitate ſalutis, quod aliquis reſtituat quod alteri abſtulit.

4. d. 15. q. 1. a. 5. q. 2. Et quo. 12. ar. 6. c. peccat. de regul. iur. l. 6.

¶ 2. Præterea, Committere aliquod peccatum non eſt de neceſsitate ſalutis: quia ſic homo eſſet perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non poteſt reſtitui ſine peccato; puta cum aliquis alicui famam abſtulit, verum dicendo. Ergo reſtituere ablatum non eſt de neceſsitate ſalutis.

¶ 3. Præterea, Quod factum eſt, non poteſt fieri vt factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor ſuæ perſonæ, ex hoc ipſo, quod paſſus eſt ab aliquo iniuſte eum vituperante. Ergo non poteſt ſibi reſtitui quod ablatum eſt. Et ita non eſt de neceſsitate ſalutis reſtituere ablatum.

¶ 4. Præterea, Ille, qui impedit aliquem ab aliquo bono conſequendo, videtur illud ei auferre: quia quod modicum deeſt, quaſi nihil deeſſe videtur, vt Philoſohus dicit in ſecundo * Phyſic. Sed cum aliquis impedit aliquem, vt non conſequatur præbendam, vel aliquid huiuſmodi, non videtur quod teneatur ei ad reſtitutionem præbendæ: quia quandoque non poſſet. Non ergo reſtituere ablatum, eſt de neceſsitate ſalutis.

l. 2. te. 56. tom. 2.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in epiſt. * ad Maced. 14. †, q. 6. Si res aliena propter quam peccatum eſt reddi poſsit, & non redditur, pœnitentia non agitur, ſed ſimulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, niſi reſtituatur ablatum, ſi (vt dixi) reſtitui poteſt.

Epi 54. à medio illius t. 2. Et habetur 14. q. 6 c. 51. res aliena.

RESPONDEO dicendum, quod reſtitutio, ſicut dictum * eſt, eſt actus iuſtitiæ commutatiuæ, quæ in quadam æqualitate conſiſtit. Et ideo reſtituere importat redditionem illius rei, quæ iniuſte ablata eſt. Sic enim per iteratam eius exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero iuſte ablatum ſit, inæqualitas erit, ſi ei reſtituatur: quia iuſtitia in æqualitate conſiſtit. Cum ergo conſeruare iuſtitiam ſit de neceſsitate ſalutis, conſequens eſt quod reſtituere id quod iniuſte ablatum eſt alicui, ſit de neceſsitate ſalutis.

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod in quibus non poteſt

poteſt recompenſari æquiualens, ſufficit quod ibi recompenſetur quod poſsibile eſt: ſicut patet de honoribus qui ſunt ad Deum & ad parentes, vt Philoſophus dicit * in 8. Ethic. Et ideo quando id quod eſt ablatum, non eſt reſtituibile per aliud æquale, debet fieri recompenſatio, qualis poſsibilis eſt: puta cum aliquis alicui abſtulit membrum, debet ei recompenſare vel in pecunia, vel in aliquo honore, conſiderata conditione vtriuſque perſonæ, ſecundum arbitrium boni viri.

l. 8. c. vlt. non procul a fin. tom 5.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis poteſt alicui famam tripliciter auferre. Vno modo verum dicendo, & iuſte: puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito ſeruato, & tunc non tenetur ad reſtitutionem famæ. Alio modo falſum dicendo & iniuſte, & tunc tenetur reſtituere famam, confitendo ſe falſum dixiſſe. Tertio modo verum dicendo, ſed iniuſte, puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum: & tunc tenetur ad reſtitutionem famæ quantum poteſt, ſine mendacio tamen: vtpote quod dicat ſe male dixiſſe, vel quod iniuſte eum diffamauerit. Vel ſi non poſsit famam reſtituere, debet ei aliter recompenſare, ſicut & in aliis dictum eſt *.

in ſe, ad 1.

Ad tertium dicendum, quod actio contumeliam inferentis non poteſt fieri vt non fuerit: poteſt tamen fieri vt eius effectus, ſcilicet diminutio dignitatis perſonæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reuerentiæ.

Ad quartum dicendum, quod aliquis poteſt impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter. Vno modo iuſte, puta ſi intendens honorem Dei, vel vtilitatem Eccleſiæ, procuret quod detur alicui perſonæ digniori: & tunc nullo modo tenetur ad reſtitutionẽ, vel ad aliquam recompenſationem faciendam. Alio modo iniuſte, puta ſi intendat eius nocumẽtum, quem impedit propter odium vel vindictam, aut aliquid huiuſmodi. Et tunc ſi impedit ne præbenda detur digno, conſulens quod non detur antequam ſit firmatum quod ei detur: tenetur quidem ad aliquam recompenſationem penſatis conditionibus perſonarum & negotij ſecundum arbitrium ſapientis: non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, & poterat multipliciter impediri. Si vero iam firmatum ſit quod alicui detur præbenda, & aliquis propter indebitam cauſam procuret quod reuocetur, idem eſt ac ſi iam habitam ei auferret: & ideo tenetur ad reſtitutionem æqualis, tamen ſecundum ſuam facultatem.

Art.

Digitized by Google

Art. 3. *Vtrum ſufficiat reſtituere ſimplum, quod iniuſte ablatum eſt?* 346

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſufficiat reſtituere ſimplum quod iniuſte ablatum eſt. Dicitur enim Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem aut ouem, & occiderit vel vendiderit: quinque boues pro vno boue reſtituet, & quatuor oues pro vna oue. Sed quilibet tenetur mandatum diuinæ legis obſeruare. Ergo ille qui furatur, tenetur reſtituere quadruplum, vel quintuplum.

Inf. ar. 4. cor. et 12 q. 105 a. 8. ad 9. et 4. d. 5 q. 1. ar 5. q. 2. ad 5.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ſcripta ſunt, ad noſtram doctrinam ſcripta ſunt: vt dicitur ad Rom. 15. Sed Lucæ 19. Zachæus dixit ad Dominum, Si quem defraudaui, reddo quadruplum. Ergo homo debet reſtituere multiplicatum id quod iniuſtum accepit.

¶ 3. Præterea, Nulli poteſt iuſte auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuſte aufert ab eo qui furatus eſt, plus quam furatus eſt, pro emenda. Ergo homo debet illud ſoluere: & ita non ſufficit reddere ſimplum.

SED contra eſt, quod reſtitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum eſt. Sed aliquis reddendo quod accepit ſimplum, reducit ad æqualitatem. Ergo ſolum tenetur reſtituere tantum quantum accepit.

RESPONDEO dicendum, quod cum aliquis iniuſte accipit rem alienam: duo ſunt ibi conſideranda: quorum vnum eſt inæqualitas ex parte rei, quæ quandoque eſt ſine iniuſtitia, vt patet in mutuis. Aliud autem eſt iniuſtitiæ culpa, quæ poteſt eſſe etiam cum æqualitate rei: puta cum aliquis intendit inferre violentiam, ſed non præualet. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per reſtitutionem, in quantum per eam æqualitas reparatur: ad quod ſufficit quod reſtituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam, adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam ſit condemnatus per iudicem, non tenetur reſtituere plus quam accepit. Sed poſtquam condemnatus eſt, tenetur pœnam ſoluere.

Et per hoc patet reſponſio ad primum: quia lex illa determinatiua eſt pœnæ per iudicem infligendæ, & etiam illud præceptum nunc non eſt obſeruandum: cum ad obſeruantiam iudicialis præcepti nullus teneatur poſt Chriſti aduentum, vt ſupra habitum * eſt: poteſt idem vel ſimile ſtatui in lege humana: de qua erit eadem ratio.

1. 2. quæſt. 104. a. 3.

Ad tertium dicendum, quod Zachæus id dicit, quaſi

quaſi ſupererogare volens. Vnde & præmiſerat, Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.

Ad tertium dicendum, quod iudex condemnando, iuſte poteſt accipere aliquid amplius loco emendæ: quod tamen antequam condemnatur, non debebitur.

347 Art. 4. *Vtrum aliquis debeat reſtituere quod non abſtulit?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis debeat reſtituere quod non abſtulit. Ille enim qui damnum infert alicui, tenetur damnum remouere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem vltra id quod accepit: puta cum aliquis effodit ſemina, damnificat eum qui ſeminauit in tota meſſe futura; & ſic videtur quod teneatur ad eius reſtitutionem. Ergo aliquis tenetur ad reſtitutionem eius, quod non abſtulit.

¶ 2. Præterea, Ille qui detinet pecuniam creditoris vltra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia poſſet: quod tamen ipſe non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur reſtituere quod non abſtulit.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia humana deriuatur à iuſtitia diuina. Sed Deo debet aliquis reſtituere plus quam accepit ab eo: ſecundum illud Matth. 25. Sciebas quod meto vbi non ſemino, & congrego vbi non ſparſi. Ergo iuſtum eſt vt etiam reſtituat homini aliquid quod non accepit.

SED contra eſt, quod recompenſatio ad iuſtitiam pertinet, in quantum æqualitatem facit. Sed ſi aliquis reſtitueret quod non accepit, hoc non eſſet æquale. Ergo talis reſtitutio non eſt inſtum quod fiat.

RESPONDEO dicendum, quod quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipſum damnificat. Damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, ſecundum Phil. in 5. * Ethic. Et ideo homo tenetur ad reſtitutionem eius in quo aliquem damnificat. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Vno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat: & tale damnum eſt ſemper reſtituendũ ſecundum recompenſationem æqualis: puta ſi aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo, ſi damnificet aliquem impediendo, ne adipiſcatur quod erat in via habendi. Et tale damnum oportet recompenſare ex æquo: quia minus eſt habere aliquid in virtute, quam habere actu. Qui autem eſt in via adipiſcendi aliquid, habet illud ſolum ſecundum virtutem,

lib. 5. c. 4. tom. 5.

tem, vel poteſtatem: & ideo ſi redderetur ei, vt haberet hoc in actu, reſtitueretur ei quod eſt ablatum non ſimplum, ſed multiplicatum: quod non eſt de neceſſitate reſtitutionis, vt dictum * eſt. Tenetur tamen aliquam recompenſationem facere ſecundum conditionem perſonarum & negotiorum. *art. præc.*

Et per hoc patet reſponſio Ad primum & Secundum. Nam ille qui ſemen ſparſit in agro, nondum habet meſſem in actu, ſed ſolum in virtute. Et ſimiliter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, ſed ſolum in virtute: & vtrumque poteſt multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum, quod Deus nihil requirit ab homine, niſi bonum quod ipſe in nobis ſeminauit. Et ideo verbum illud vel intelligitur ſecundum prauam exiſtimationem ſerui pigri, qui exiſtimauit ſe ab alio non accepiſſe: vel intelligitur quantum ad hoc, quod Deus requirit à nobis fructus donorum qui ſunt & ab eo & à nobis: quamuis ipſa dona à Deo ſint ſine nobis.

Art. 5. *Vtrum oporteat ſemper reſtitutionem facere ei, à quo acceptum eſt aliquid?* 348

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod non oporteat ſemper reſtitutionem facere ei, à quo acceptum eſt aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando eſſet in nocumentum hominis, ſi redderetur quod ab eo acceptum eſt; vel etiam in nocumentum aliorum, puta ſi aliquis redderet gladium depoſitum furioſo. Ergo non ſemper eſt reſtituendum ei, à quo acceptum eſt. *4. d. 15. q. 1. a. 5. q. 4. & op. 67. & op. 73. c. 17. & 18.*

¶ 2. Præterea, Ille qui illicite aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accepit, ſicut apparet in dante & recipiente aliquid ſimoniace. Ergo non ſemper reſtituendum eſt ei, à quo acceptum eſt.

¶ 3. Præterea, Nullus tenetur ad impoſsibile. Sed quandoque eſt impoſsibile reſtituere ei, à quo acceptum eſt, vel quia eſt mortuus, vel quia nimis diſtat, vel quia eſt ignotus. Ergo non ſemper facienda eſt reſtitutio ei, à quo acceptum eſt.

¶ 4. Præterea, Magis debet homo recompenſare ei, à quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis perſonis homo plus accepit beneficij, quam ab illo qui mutuauit vel depoſuit, ſicut à parentibus. Ergo magis ſubueniendum eſt quandoque alicui perſonæ alteri, quam reſtituendum ei, à quo acceptum eſt.

¶ 5. Præterea, Vanum eſt reſtituere illud quod ad manum reſtituentis per reſtitutionem peruenit. Sed

ſi præ

Digitized by Google

ſi prælatus iniuſte aliquid Eccleſiæ ſubtraxit, & ei reſtituat, ad manus eius deueniet: quia ipſe eſt rerum Eccleſiæ conſeruator. Ergo non debet reſtituere Eccleſiæ à qua abſtulit: & ſic non ſemper reſtituendum eſt ei, à quo eſt ablatum.

SED contra eſt, quod dicitur Rom. 13. Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal.

RESPONDEO dicendum, quod per reſtitutionem fit reductio ad æqualitatem commutatiuæ iuſtitiæ, quæ conſiſtit in rerum adæquatione, ſicut dictum * eſt. Huiuſmodi autem rerum adæquatio fieri non poſſet niſi ei, qui minus habet quã quod ſuum eſt, ſuppleretur quod deeſt. Et ad hanc ſuppletionem faciendam, neceſſe eſt vt ei fiat reſtitutio, à quo acceptum eſt.

art. 2. huius quæſt. & q. 58. art. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod quando res reſtituenda apparet eſſe grauiter nociua ei, cui reſtitutio facienda eſt, vel alteri: non ei debet tunc reſtitui; quia reſtitutio ordinatur ad vtilitatem eius, cui reſtituitur. Omnia enim quæ poſsidentur, ſub ratione vtilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet ſic rem alienam ſibi appropriare, ſed vel reſeruare, vt congruo tempore reſtituat, vel etiam alibi tradere tutius conſeruandam.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis dupliciter aliquid illicite dat. Vno modo, quia ipſa datio eſt illicita & contra legem; ſicut patet in eo, qui ſimoniace aliquid dedit. Et talis meretur amittere quod dedit: vnde non debet ei reſtitutio fieri de his. Et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet ſibi retinere: ſed debet in pios vſus conuertere. Alio modo aliquis illicite dat: quia propter rem illicitam dat, licet ipſa datio non ſit illicita: ſicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Vnde & mulier poteſt ſibi retinere quod ei datum eſt. Sed ſi ſuperflue aliquid per fraudem vel dolum extorſiſſet, tenetur eidem reſtituere.

Ad tertium dicendum, quod ſi ille cui debet fieri reſtitutio, ſit omnino ignotus, debet homo reſtituere ſecundum quod poteſt, ſcilicet dando in eleemoſynas pro ſalute ipſius, ſiue ſit mortuus, ſiue ſit viuus; præmiſſa tamen diligenti inquiſitione de perſona eius, cui eſt reſtitutio facienda. Si vero ſit mortuus ille, cui eſt reſtitutio facienda, debet reſtitui hæredi eius, qui computatur quaſi vna perſona cum ipſo. Si vero ille ſit multum diſtans, debet ſibi tranſmitti quod ei debetur, & præcipue ſi ſit res magni valoris, & poſsit commode tranſmitti. Alioquin debet

bet in aliquo loco tuto deponi, vt pro eo conſeruetur, & domino ſignificari.

Ad quartum dicendum, quod aliquis de hoc, quod eſt ſibi proprium, debet magis ſatisfacere parentibus, vel his à quibus accepit maiora beneficia. Non autem debet aliquis recompenſare benefactori de alieno. Quod contingeret, ſi quod debet vni, alteri reſtitueret: niſi forte in caſu extremæ neceſsitatis, in quo poſſet, & deberet aliquis, etiam auferre aliena, vt patri ſubueniret.

Ad quintum dicendum, quod prælatus poteſt rem Eccleſiæ ſurripere tripliciter. Vno modo, ſi rem Eccleſiæ non ſibi deputatam, ſed alteri, ſibi vſurparet, puta ſi Epiſcopus vſurparet ſibi rem capituli. Et tunc planum eſt, quod debet reſtituere, ponendo in manus eorum, ad quos de iure pertinet. Alio modo, ſi rem Eccleſiæ ſuæ cuſtodiæ deputatam in alterius dominium transferat, puta conſanguinei vel amici. Et tunc debet reſtituere Eccleſiæ, & ſub ſua cura habere, vt ad ſucceſſorem perueniat. Tertio modo poteſt prælatus ſurripere rem Eccleſiæ ſolo animo, dum ſcilicet incipit habere animum poſsidendi eam vt ſuam, & non nomine Eccleſiæ: & tunc debet reſtituere, talem animum deponendo.

Art. 6. *Vtrum teneatur ſemper reſtituere ille qui accepit?* 349

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod non teneatur ſemper reſtituere ille qui accepit. Per reſtitutionem enim reparatur æqualitas iuſtitiæ, quæ conſiſtit in hoc, quod ſubtrahatur ei, qui plus habet, & detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque, quod ille qui rem aliquam ſubtraxit alicui, non habet eam, ſed deuenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille reſtituere qui accepit, ſed alius qui rem habet.

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur crimen ſuum detegere. Sed aliquando aliquis reſtitutionem faciendo, crimen ſuum detegit: vt patet in furto. Ergo non ſemper tenetur ille qui abſtulit, reſtituere.

¶ 3. Præterea, Eiuſdem rei non eſt multoties reſtitutio facienda. Sed quandoque multi ſimul rem aliquam ſurripiunt, & vnus eorum eam integre reſtituit. Ergo non ſemper ille qui accepit, tenetur ad reſtituendum.

SED contra, Ille qui peccauit, tenetur ſatisfacere. Sed reſtitutio ad ſatisfactionem pertinet. Ergo ille qui abſtulit, tenetur reſtituere.

RESPONDEO dicendum, quod circa illum, qui rem

rem alienam accepit, duo ſunt conſideranda: ſcilicet ipſa res accepta; & ipſa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam reſtituere, quandiu eam apud ſe habet: quia quod habet vltra id quod ſuum eſt, debet ei ſubtrahi, & dari ei cui deeſt, ſecundum formam commutatiuæ iuſtitiæ. Sed ipſa acceptio rei alienæ poteſt tripliciter ſe habere. Quandoque enim eſt iniurioſa, ſcilicet contra voluntatem exiſtens eius, qui eſt rei dominus, vt patet in furto & rapina. Et tunc tenetur ad reſtitutionem, non ſolum ratione rei, ſed etiam ratione iniurioſæ actionis, etiam ſi res apud ipſum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompenſare iniuriam paſſo, quamuis apud ipſum nihil maneat: ita etiam qui furatur vel rapit, tenetur ad recompenſationem damni illati, etiam ſi nihil inde habeat; & vlterius pro iniuria illata debet puniri. Alio modo aliquis accipit rem alterius in vtilitatem ſuam abſque iniuria, cum voluntate ſcilicet eius, cuius eſt res: ſicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit, tenetur ad reſtitutionem eius quod accepit, non ſolum ratione rei, ſed etiam ratione acceptionis, etiam ſi rem amiſerit. Tenetur enim recompenſare ei, qui gratiam fecit: quod non fiet, ſi per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius abſque iniuria non pro ſua vtilitate, ſicut patet in depoſitis. Et ideo ille qui ſic accepit, in nullo tenetur ratione acceptionis: quinimo accipiendo, impendit obſequium. Tenetur autem ratione rei: & propter hoc ſi ei ſubtrahatur res abſque ſua culpa, non tenetur ad reſtitutionem: ſecus autem eſſet ſi cum magna ſua culpa rem depoſitam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quod reſtitutio non ordinatur principaliter ad hoc, quod ille qui plus habet, quam debet, habere deſinat: ſed ad hoc, quod illi qui minus habet, ſuppleatur. Vnde in his rebus quæ vnus poteſt ab alio accipere ſine eius detrimento, non habet locum reſtitutio: puta cum aliquis accipit lumen à candela alterius. Et ideo quamuis ille qui abſtulit, non habeat id quod accepit, ſed in alium ſit tranſlatum: quia tamen alter priuatur re ſua, tenetur ei ad reſtitutionem, & ille qui rem abſtulit, ratione iniurioſæ actionis, & ille qui rem habet, ratione ipſius rei.

Ad ſecundum dicendum, quod homo, etſi non teneatur crimen ſuum detegere hominibus, tenetur tamen crimen ſuum detegere Deo in confeſsione, & ita per ſacerdotem, cui confitetur, poteſt reſtitutionem facere rei alienæ.

Ad

Ad tertium dicendum, quod quia reſtitutio principaliter ordinatur ad remouendum damnum eius, à quo eſt aliquid iniuſte ablatum: ideo poſtquam ei reſtitutio ſufficiens facta eſt per vnum, alij non tenentur ei vlterius reſtituere, ſed magis refuſionem facere ei qui reſtituit, qui tamen poteſt condonare.

Art. 7. *Vtrum illi, qui non acceperunt, teneantur reſtituere?* 350

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod illi, qui non acceperunt, non teneantur reſtituere. Reſtitutio enim quædam pœna eſt accipientis Sed nullus debet puniri, niſi qui peccauit. Ergo nullus debet reſtituere, niſi qui accepit. *4. diſ. 15. q. 1. a. 5. q. 3.*

¶ 2. Præterea, Iuſtitia non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed ſi ad reſtitutionem teneretur non ſolum ille qui accepit, ſed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius, cui eſt aliquid ſubtractum: tum quia ſibi multoties reſtitutio fieret: tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non ei aufertur. Ergo non tenentur alij ad reſtitutionem.

¶ 3. Præterea, Nullus tenetur ſe periculo exponere ad hoc, quod rem alterius ſaluet. Sed aliquando manifeſtando latronem, vel ei reſiſtendo, aliquis periculo mortis ſe exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad reſtitutionem propter hoc, quod non manifeſtat latronem, vel ei non reſiſtit.

SED contra eſt quod dicitur Rom. 1. Digni ſunt morte, non ſolum qui faciunt, ſed etiam qui conſentiunt facientibus. Ergo pari ratione etiam conſentientes debent reſtituere.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ad reſtitutionem tenetur aliquis, non ſolum ratione rei alienæ, quam accepit; ſed etiam ratione iniurioſæ acceptionis. Et ideo quicumque eſt cauſa iniuſtæ acceptionis, tenetur ad reſtitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directe ſcilicet, & indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem modo, mouendo ad ipſam acceptionem, quod quidem fit præcipiendo, conſulendo, conſentiendo expreſſe, & laudando aliquem, quaſi ſtrenuum de hoc, quod aliena accepit. Alio modo ex parte ipſius accipientis, quia ſcilicet eum receptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo, ex parte rei acceptæ: quia ſcilicet particeps eſt furti vel *art. præc.*

rapinæ,

Digitized by Google

rapinæ, quaſi ſocius maleficij. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum poſsit, & debeat impedire; vel quia ſubtrahit præceptum, ſiue conſilium impediens furtum vel rapinam; vel quia ſubtrahit ſuum auxilium, quo poſſet obſiſtere; vel quia occultat poſt factum. Quæ his verſibus comprehenduntur,

Iuſsio, conſilium, conſenſus, palpo, recurſus,
Participans, mutus, non obſtans, non manifeſtans.

Sciendum tamen, quod quinque præmiſſorum ſemper obligant ad reſtitutionem. Primo, iuſsio, quia ſcilicet ille qui iubet, eſt principaliter mouens: vnde ipſe principaliter tenetur ad reſtituendum. Secundo, conſenſus, in eo ſcilicet ſine quo rapina fieri non poteſt. Tertio, recurſus, quando ſcilicet aliquis eſt receptator latronum, & eis patrocinium præſtat. Quarto, participatio, quando ſcilicet aliquis participat in crimine latrocinij, & in præda. Quinto, tenetur ille qui non obſtat, cum obſtare teneatur. Sicut principes qui tenentur cuſtodire iuſtitiam in terra, ſi per eorum defectum latrones increſcant, ad reſtitutionem tenentur: quia reditus quos habent, ſunt quaſi ſtipendia ad hoc inſtituta, vt iuſtitiam conſeruent in terra. In aliis autem caſibus enumeratis, non ſemper obligatur aliquis ad reſtituendum. Non enim ſemper conſilium, vel adulatio, vel aliquid huiuſmodi, eſt efficax cauſa rapinæ. Vnde tunc ſolum tenetur conſiliator, aut palpo, id eſt adulator, ad reſtitutionem, quando probabiliter æſtimari poteſt, quod ex huiuſmodi cauſis fuerit iniuſta acceptio ſubſecuta.

Ad primum ergo dicendum, quod non ſolum peccat ille qui peccatum exequitur, ſed etiam qui quocumque modo peccati eſt cauſa, ſiue conſiliando, ſiue præcipiendo, ſiue quouis alio modo.

Ad ſecundum dicendum, quod principaliter tenetur reſtituere ille, qui eſt principalis in facto: principaliter quidem præcipiens: ſecundario vero exequens; & conſequenter alij per ordinem. Vno tamen reſtituente illi qui paſſus eſt damnum, alius eidem reſtituere non tenetur: ſed illi qui ſunt principales in facto, & ad quos res peruenit, tenentur aliis reſtituere, qui reſtituerunt. Quando autem aliquis præcipit iniuſtam acceptionem, quæ non ſubſequitur, non eſt reſtitutio facienda: cum reſtitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius, qui iniuſte eſt damnificatus.

Ad tertium dicendum, quod non ſemper ille qui non manifeſtat latronem, tenetur ad reſtitutionem, aut

Digitized by Google

aut qui non obſtat, vel qui non reprehendit: ſed ſolum quando incumbit alicui ex officio, ſicut principibus terræ, quibus ex hoc non multum imminet periculum. Propter hoc enim poteſtate publica potiuntur, vt ſint iuſtitiæ cuſtodes.

Art. 8. *Vtrum quis teneatur ſtatim reſtituere, an vero poſsit reſtitutionem differre?* 4. diſt. 17 q. 5. a. 2. q. 4. ad 3.

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod non teneatur aliquis reſtituere ſtatim, ſed potius licite poſsit reſtitutionem differre. Præcepta enim affirmatiua non obligant ad ſemper. Sed neceſsitas reſtituendi imminet ex præcepto affirmatiuo. Ergo non obligatur homo ad ſtatim reſtituendum.

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur ad impoſsibile. Sed quandoque aliquis non poteſt ſtatim reſtituere. Ergo nullus tenetur ad ſtatim reſtituendum.

¶ 3. Præterea, Reſtitutio eſt quidam actus virtutis, ſcilicet iuſtitiæ. Tempus autem eſt vna de circumſtantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cum ergo aliæ circumſtantiæ non ſint determinatæ in actibus virtutum, ſed determinabiles ſecundum rationem prudentiæ: videtur quod nec in reſtitutione ſit tempus determinatum, vt ſcilicet aliquis teneatur ad ſtatim reſtituendum.

SED contra eſt, quod eadem ratio eſſe videtur in omnibus, quæ ſunt reſtituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarij, non poteſt differre reſtitutionem: vt patet per illud quod habetur Leuitic. decimonono, Non morabitur opus mercenarij tui apud te vſque mane. Ergo neque in aliis reſtitutionibus faciendis poteſt fieri dilatio: ſed ſtatim reſtituere oportet.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut accipere rem alienam, eſt peccatum contra iuſtitiam; ita etiam detinere eam: quia per hoc, quod aliquis detinet rem alienam inuito domino, impedit eum ab vſu rei ſuæ, & ſic ei facit iniuriam. Manifeſtum eſt autem, quod nec per modicum tempus, licet in peccato morari, ſed quilibet tenetur peccatum ſtatim deſerere, ſecundum illud Eccleſ. 21. Quaſi à facie colubri fuge peccatum: & ideo quilibet tenetur ſtatim reſtituere, ſi poteſt; vel petere dilationem ab eo qui poteſt vſum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de reſtitutione facienda, quamuis ſecundum formam ſit affirmatiuum, implicat tamen in ſe negatiuum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad ſecundum dicendum, quod quando aliquis non poteſt ſtatim reſtituere, ipſa impotentia abſoluit eum

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod perſonarum acceptio opponitur iuſtitiæ diſtributiuæ. Conſiſtit enim æqualitas diſtributiuæ iuſtitiæ in hoc, quod diuerſis perſonis diuerſa tribuuntur, ſecundum proportionem ad dignitates perſonarum. Si ergo aliquis conſideret illam proprietatem perſonæ, propter quam id quod ei confertur, eſt ei debitum: non eſt acceptio perſonæ, ſed cauſæ. Vnde * gloſſa ſuper illud ad Epheſ. 6. Perſonarum acceptio non eſt apud Deum, dicit quod Deus iudex iuſtus cauſas diſcernit, non perſonas. Puta ſi iudex aliquis promoueat aliquem ad magiſterium, propter ſufficientiam ſcientiæ: hic attenditur cauſa debita, non perſona. Si autem aliquis conſideret in eo, cui aliquid confert: non id propter quod id quod ei datur, eſſe proportionatum, vel debitum; ſed ſolum hoc, quod eſt iſte homo: (puta Petrus vel Martinus) hic eſt acceptio perſonæ: quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam cauſam, quæ faciat eum dignum, ſed ſimpliciter attribuitur perſonæ. Ad perſonam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad cauſam, propter quam ſit dignus hoc dono. Puta ſi aliquis promoueat aliquem ad prælationem vel magiſterium, quia eſt diues, vel quia eſt conſanguineus ſuus: eſt acceptio perſonæ. Contingit tamen aliquam conditionem perſonæ facere eam dignam reſpectu vnius rei, & non reſpectu alterius. Sicut conſanguinitas facit aliquem dignum ad hoc, quod inſtituatur hæres patrimonij, non autem ad hoc, quod conferatur ei prælatio Eccleſiaſtica. Et ideo eadem conditio perſonæ in vno negotio conſiderata facit acceptionem perſonæ; in alio autem non facit. Sic ergo patet, quod perſonarum acceptio opponitur iuſtitiæ diſtributiuæ in hoc quod præter proportionem agitur: nihil autem opponitur virtuti niſi peccatum. Vnde conſequens eſt, quod perſonarum acceptio ſit peccatum.

gl. inter lin. ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod in diſtributiua iuſtitia conſiderantur conditiones perſonarum, quæ faciunt ad dignitatis, vel debiti cauſam. Sed in acceptione perſonarum conſiderantur conditiones, quæ non faciunt ad cauſam, vt * dictum eſt.

in corpore art.

Ad ſecundum dicendum, quod perſonæ proportionantur, & dignæ redduntur aliquibus, quæ eis diſtribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem perſonæ: & ideo huiuſmodi conditiones ſunt attendendæ tamquam propriæ cauſæ. Cum autem conſiderantur ipſæ perſonæ, attenditur non cauſa vt cauſa. Et ideo patet quod quamuis perſonæ ſint

Digitized by Google

digniores ſimpliciter, non tamen ſunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt datio. Vna quidem pertinens ad iuſtitiam, qua ſcilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur perſonarum acceptio. Alia eſt datio ad liberalitatem pertinens, qua ſcilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis eſt collatio munerum gratiæ, per quæ peccatores aſſumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum perſonarum acceptio; quia quilibet abſque iniuſtitia poteſt de ſuo dare quantum vult, & cui vult: ſecundum illud Matth. 20. An non licet mihi, quod volo facere? Tolle quod tuum eſt, & vade.

353 Art. 2. *Vtrum in diſpenſatione ſpiritualium, locum habet perſonarum acceptio?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in diſpenſatione ſpiritualium locum non habeat perſonarum acceptio. Conferre enim dignitatem Eccleſiaſticam ſeu beneficium alicui propter conſanguinitatem, videtur ad acceptionem perſonarum pertinere: quia conſanguinitas non eſt cauſa faciens hominem dignum Eccleſiaſtico beneficio. Sed hoc non videtur eſſe peccatum: cum hoc ex conſuetudine prælati Eccleſiæ faciant. Ergo peccatum perſonarum acceptionis non videtur locum habere in diſpenſatione ſpiritualium.

¶ 2. Præterea, Præferre diuitem pauperi videtur ad acceptionem perſonarum pertinere, vt patet Iac. 2. Sed facilius diſpenſatur cum diuitibus & potentibus, quod in gradu prohibito contrahant matrimonium quam cum aliis. Ergo peccatum perſonarum acceptionis non videtur locum habere circa diſpenſationem ſpiritualium.

¶ 3. Præterea, Secundum iura ſufficit eligere bonum; non autem requiritur, quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem perſonarum pertinere. Ergo perſonarum acceptio non eſt peccatum in ſpiritualibus.

¶ 4. Præterea, Secundum ſtatuta Eccleſiæ eligendus eſt aliquis de gremio Eccleſiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem perſonarum pertinere: quia quandoque ſufficientiores alibi inuenirentur. Ergo perſonarum acceptio non eſt peccatum in ſpiritualibus.

SED contra eſt, quod dicitur Iac. 2. Nolite in perſonarum acceptione habere fidem domini noſtri Ieſu Chriſti: vbi dicit * gloſſ. Auguſtin. Quis ferat ſi cui

* ep. 29. ad Hier. d cl. n. n. ad fi. c. 5.

quis diuitem eligat ad ſedem honoris eccleſiæ, contempto paupere inſtructiore & ſanctiore?

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, acceptio perſonarum eſt peccatum, in quantum contrariatur iuſtitiæ. Quanto autem in maioribus aliquis iuſtitiam tranſgreditur, tanto grauius peccat. Vnde cum ſpiritualia ſint temporalibus potiora, grauius peccatum eſt perſonas accipere in diſpenſatione ſpiritualium, quam in diſpenſatione temporalium. Et quia perſonarum acceptio eſt, cum aliquid perſonæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipſius: conſiderare oportet, quod dignitas alicuius perſonæ poteſt attendi dupliciter. Vno modo ſimpliciter, & ſecundum ſe: & ſic maioris dignitatis eſt ille qui magis abundat in ſpiritualibus gratiæ donis. Alio modo per comparationem ad bonum commune. Contingit enim quandoque, quod ille qui eſt minus ſanctus & minus ſciens, poteſt magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel induſtriam ſecularem, vel propter aliquid huiuſmodi. Et quia diſpenſationes ſpiritualium principalius ordinantur ad vtilitatem communem, ſecundum illud 1. Corinth. 12. Vnicuique datur manifeſtatio ſpiritus ad vtilitatem: ideo quandoque abſque acceptione perſonarum, in diſpenſatione ſpiritualium illi qui ſunt ſimpliciter minus boni, melioribus præferuntur. Sicut etiam & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

ar. præ

Ad primum ergo dicendum, quod circa conſanguineos prælati diſtinguendum eſt. Quia quandoque ſunt minus digni, & ſimpliciter, & per reſpectum ad bonum commune. Et ſic ſi dignioribus præferantur, eſt peccatum perſonarum acceptionis in diſpenſatione ſpiritualium. Quorum prælatus eccleſiaſticus non eſt dominus, vt poſſit ea dare pro libito, ſed diſpenſator: ſecundum illud 1. ad Cor. 4. Sic nos exiſtimet homo, vt miniſtros Chriſti, & diſpenſatores myſteriorum Dei. Quandoque vero conſanguinei prælati eccleſiaſtici ſunt æque digni, vt alij. Et ſic licite poteſt abſque perſonarum acceptione conſanguineos ſuos præferre: quia ſaltem in hoc præeminent. quod de ipſius magis confidere poteſt, vt vnanimiter ſecum negotia eccleſiæ tractent. Eſſet tamen hoc propter ſcandalum dimittendum, ſi ex hoc aliqui exemplum ſumerent etiam præter dignitatem, bona eccleſiæ conſanguineis dandi.

Ad ſecundum dicendum, quod diſpenſatio matrimonij contrahendi principaliter fieri conſueuit pro-

pter fœdus pacis firmandum. Quod quidem magis eſt neceſſarium communi vtilitati circa perſonas excellentes. Et ideo cum eis facilius diſpenſatur abſque peccato acceptionis perſonarum.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc, quod electio impugnari non poſsit in foro iudiciali, ſufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem: quia ſic omnis electio poſſet habere calumniam. Sed quantum ad conſcientiam eligentis, neceſſe eſt eligere meliorem, vel ſimpliciter, vel in comparatione ad bonum commune: quia ſi poteſt haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, & alius præferatur oportet quod ſit propter aliquam cauſam. Quæ quidem ſi pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur, magis idoneus: ſi vero non pertineat ad negotium id quod conſideratur vt cauſa, erit manifeſte acceptio perſonæ.

Ad quartum dicendum, quod ille qui de gremio eccleſiæ aſſumitur, vt in pluribus conſueuit eſſe vtilior, quantum ad bonum commune: quia magis diligit eccleſiam in qua eſt nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deuteronom, decimoſeptimo, Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non ſit frater tuus.

354 Art. 3. *Vtrum in exhibitione honoris, & reuerentiæ locum habeat peccatum acceptionis perſonarum?*

quol 10. art. 12. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod in exhibitione honoris & reuerentiæ non habeat locum peccatum acceptionis perſonarum. Honor enim nihil aliud eſſe videtur, quam reuerentia quædam alicui exhibita in teſtimonium virtutis; vt patet per
li. 1. c. 5. tom 5. Philoſophum in 1. * Ethic. Sed prælati & principes ſunt honorandi etiam ſi ſint mali, ſicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. 20. Honora patrem tuum & matrem tuam: & etiam domini ſunt à ſeruis honorandi, etiam ſi ſint mali, ſecundum illud 1. ad Timotheum ſexto, Quicumque ſunt ſub iugo ſerui, dominos ſuos honore dignos arbitrentur. Ergo videtur quod acceptio perſonæ non ſit peccatum in exhibitione honoris.

¶ 2. Præterea, Leuit. 19. præcipitur, Coram cano capite conſurge, & honora perſonam ſenis. Sed hoc videtur ad acceptionem perſonarum pertinere: quia quandoque ſenes non ſunt virtuoſi, ſecundum illud Dan. 13. Egreſſa eſt iniquitas à ſenioribus populi. Ergo acceptio perſonarum non eſt peccatum in exhibitione honoris.

¶ 3. Præterea, Super illud Iac. 2. Nolite in perſonarum

Digitized by Google

ſonarum acceptione habere fidem, &c. dicit * gloſſ. Auguſtini, Si hoc quod Iacobus dicit, Si introierit in conuentu veſtro vir habens annulum aureum, &c. intelligatur de quotidianis conceſsibus: quis hic non peccat, ſi tamen peccat? Sed hæc eſt acceptio perſonarum, diuites propter diuitias honorare. Dicit enim * Gregorius in quadam homilia, Superbia noſtra retunditur: quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti ſunt, ſed diuitias honoramus. Et ſic cum diuitiæ non ſint debita cauſa honoris, pertinebit hoc ad perſonarum acceptionem. Ergo perſonarum acceptio non eſt peccatum circa exhibitionem honoris.

in ep. 29. ad Hieron. tom. 2.

ho. 28. in euangel. an. med.

SED contra, eſt quod dicitur in * gloſſ. Iacob. 2. Quicumque diuitem propter diuitias honorat, peccat: & pari ratione, ſi aliquis honoretur propter alias cauſas, quæ non faciunt dignum honore: quod pertinet ad acceptionem perſonarum. Ergo acceptio perſonarum in exhibitione honoris eſt peccatum.

glo. interlin. ſuper illud Iacob. 2. Nolite in perſonarum acceptione.

RESPONDEO dicendum, quod honor eſt quoddam teſtimonium de virtute eius, qui honoratur. Et ideo ſola virtus eſt debita cauſa honoris: ſciendum tamen quod aliquis poteſt honorari non ſolum propter virtutem propriam, ſed etiam propter virtutem alterius. Sicut principes & prælati honorantur, etiam ſi ſint mali, in quantum gerunt perſonam Dei & communitatis, cui præficiuntur; ſecundum illud Prou. 26. Sicut qui immittit lapides in aceruum Mercurij, ita qui tribuit inſipienti honorem. Quia enim gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, aceruus Mercurij dicitur cumulus ratiocinij, in quo mercator quandoque mittit vnum lapillum loco centum marcarum: ita etiam honoratur inſipiens, qui ponitur loco Dei, & loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes, & domini ſunt honorandi, propter participationem diuinæ dignitatis, qui eſt omnium pater & dominus. Senes autem ſunt honorandi propter ſignum virtutis, quod eſt ſenectus, licet hoc ſignum quandoque deficiat. Vnde, vt dicitur Sap. 5. Senectus venerabilis eſt, non diuturna, neque annorum numero computata. Cani autem ſunt ſenſus hominis & ætas ſenectutis vita immaculata. Diuites autem honorandi ſunt propter hoc, quod maiorem locum in communitatibus obtinent. Si autem ſolum intuitu diuitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis perſonarum.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Digitized by Google

355 Art. 4. *Vtrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptionis perſonarum?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis perſonarum. Acceptio enim perſonarum opponitur diſtributiuæ iuſtitiæ, vt * dictum eſt. Sed iudicia maxime videntur ad iuſtitiam commutatiuam pertinere. Ergo perſonarum acceptio non habet locum in iudiciis.

art. 1. huius quæſ.

¶ 2. Præterea, Pœnæ ſecundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur perſonæ abſque peccato: quia grauius puniuntur qui inferunt iniuriam in perſonas principum, quam qui in perſonas aliorum. Ergo perſonarum acceptio non habet locum in iudiciis.

¶ 3. Præterea, Eccleſiaſt. 4. dicitur, In iudicando eſto pupillis miſericors. Sed hoc videtur eſſe accipere perſonam pauperis. Ergo acceptio perſonarum in iudiciis non eſt peccatum.

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 18. Accipere perſonam in iudicio non eſt bonum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, iudicium eſt actus iuſtitiæ, prout iudex ad æqualitatem iuſtitiæ reducit ea, quæ inæqualitatem oppoſitam facere poſſunt: perſonarum autem acceptio inæqualitatem quandam habet, in quantum attribuitur alicui perſonæ aliquid præter proportionem ſuam, in qua conſiſtit æqualitas iuſtitiæ. Et ideo manifeſtum eſt, quod per perſonarum acceptionem iudicium corrumpitur.

q. 60. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium dupliciter poteſt conſiderari. Vno modo quantum ad ipſam rem iudicatam: & ſic iudicium ſe habet communiter ad commutatiuam, & ad diſtributiuam iuſtitiam. Poteſt enim iudicio diffiniri qualiter aliquid commune ſit diſtribuendum in multos, & qualiter alteri vnus reſtituat, quod ab eo accepit. Alio modo poteſt conſiderari quantum ad ipſam formam iudicij, prout ſcilicet iudex etiam in ipſa commutatiua iuſtitia ab vno accipit, & alteri dat: & hoc pertinet ad diſtributiuam iuſtitiam. Et ſecundum hoc in quolibet iudicio locum habere poteſt perſonarum acceptio.

Ad ſecundum dicendum, quod cum punitur aliquis grauius propter iniuriam in maiorem perſonam commiſſam, non eſt perſonarum acceptio: quia ipſa diuerſitas perſonæ facit, quantum ad hoc, diuerſitatem rei, vt ſupra * dictum eſt.

** q. 58. a. 10. ad 3. & q. 61. art. 2. ad 3.*

Ad

Ad tertium dicendum, quod homo in iudicio debet pauperi ſubuenire quantum fieri poteſt: tamen ſine læſione iuſtitiæ. Alioquin non haberet locum illud quod dicitur Exod. 23. Pauperis quoque non miſereberis in iudicio.

QVAESTIO LXIV.

De vitiis oppoſitis commutatiuæ iuſtitiæ: & primo de homicidio, in octo articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis commutatiuæ iuſtitiæ. Et primo conſiderandum eſt de peccatis, quæ committuntur circa inuoluntarias commutationes. Secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa inuoluntarias commutationes, per hoc, quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem. Quod quidem poteſt fieri dupliciter, ſcilicet facto & verbo. Facto quidem, cum proximus læditur vel in perſona propria, vel in perſona coniuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem conſiderandum eſt. Et primo de homicidio, per quod maxime nocetur proximo.

ET CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, ſit peccatum?

¶ Secundo, vtrum occidere peccatorem ſit licitum?

¶ Tertio, vtrum hoc liceat priuatæ perſonæ, vel ſolum publicæ?

¶ Quarto, vtrum hoc liceat clerico?

¶ Quinto, vtrum liceat alicui occidere ſeipſum?

¶ Sexto, vtrum liceat occidere hominem iuſtum?

¶ Septimo, vtrum liceat alicui occidere hominem, ſeipſum defendendo?

¶ Octauo, vtrum homicidium caſuale ſit peccatum mortale?

Art. I. *Vtrum occidere quæcumque viuentia ſit illicitum?* 356

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod occidere quæcumque viuentia ſit illicitum. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 13. Qui ordinationi Dei reſiſtunt, ipſi ſibi damnationem acquirunt. Sed per ordinationem diuinæ prouidentiæ omnia viuentia conſeruantur, ſecundum illud Pſalm. 146. Qui producit in montibus fœnum, & dat iumentis eſcam ipſorum. Ergo mortificare quæcumque viuentia videtur eſſe illicitum. *1. d. 39. q. 2. a. 2. co. & 3. cont. c. 112. fi.*

¶ 2. Præterea, Homicidium eſt peccatum ex eo, quod homo priuatur vita. Sed vita communis eſt

omnibus animalibus & plantis. Ergo eadem ratione videtur eſſe peccatum occidere bruta animalia & plantas.

¶ 3. Præterea, In lege diuina non determinatur ſpecialis pœna niſi pro peccato. Sed occidenti bouem vel ouem alterius, ſtatuitur pœna determinata in lege diuina; vt patet Exod. 22. Ergo occiſio brutorum animalium eſt peccatum.

l.1.c.20. SED contra eſt, quod * Aug. dicit in primo
declinan- de ciuitate Dei, Cum audimus, Non occides, non
do ad fi. accipimus hoc dictum eſſe de frutetis: quia nullus
tom.5. eis eſt ſenſus, nec de irrationalibus animalibus: quia nulla nobis ratione ſociantur. Reſtat ergo vt intelligamus de homine quod dictum eſt, Non occides.

RESPONDEO dicendum, quod nullus peccat ex hoc, quod vtitur re aliqua ad hoc, ad quod eſt. In rerum autem ordine imperfectiora ſunt propter perfectiora: ſicut etiam in generationis via, natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde eſt, quod ſicut in generatione hominis prius eſt viuum, deinde animal, vltimo autem homo: ita etiam ea quæ tantum viuunt, vt plantæ, ſunt communiter propter animalia, omnia autem animalia ſunt propter hominem. Et ideo ſi homo vtatur plantis ad vtilitatem animalium, & animalibus ad vtilitatem hominum,
l.1.c.5. a non eſt illicitum: vt etiam patet per * Philoſophum
me. &c. in 1. Polit. Inter alios autem vſus maxime neceſſarius
6.t.n.5. eſſe videtur, vt animalia plantis vtantur in cibum, & homines animalibus, quod ſine mortificatione eorum fieri non poteſt. Et ideo licitum eſt & plantas mortificare in vſum animalium, & animalia in vſus hominum ex ipſa ordinatione diuina. Dicitur enim Geneſ. 1. Ecce dedi vobis omnem herbam & vniuerſa ligna, vt ſint vobis in eſcam & cunctis animantibus terræ. Et Geneſ. 9. dicitur, Omne quod mouetur & viuit, erit vobis in cibum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ordinatione diuina conſeruatur vita animalium & plantarum, non
l.1.c.20. propter ſeipſa, ſed propter hominem. Vnde, vt *
in fi. t.5. Auguſt. dicit in primo de ciuit. Dei, iuſtiſsima ordinatione creatoris & vita & mors eorum, noſtris vſibus ſubditur.

Ad ſecundum dicendum, quod animalia bruta & plantæ non habent vitam rationalem, per quam à ſeipſis agantur, ſed ſemper aguntur quaſi ab alio naturali quodam impulſu. Et hoc eſt ſignum, quod ſunt naturailter ſerua, & aliorum vſibus accommodata.

Ad.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod ille qui occidit bouem alterius, peccat quidem: non quia occidit bouem, ſed quia damnificat hominem in re ſua. Vnde non continetur ſub peccato homicidij, ſed ſub peccato furti vel rapinæ.

Art. 2. *Vtrum ſit licitum occidere peccatores?* 357

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim Matth. 13. in parabola prohibuit extirpare zizaniam, qui ſunt filij nequam, vt ibidem dicitur. Sed omne quod eſt prohibitum à Deo, eſt peccatum. Ergo occidere peccatorem, eſt peccatum. *inf. q. 108. a. 1. & 3. & 1. 2. q. 100. a. 9. ad 3. & 3. cont. cap. 140. & Ro. 12. le. 3. co. 4. fi.*

¶ 2. Præterea, Iuſtitia humana conformatur iuſtitiæ diuinæ. Sed ſecundum diuinam iuſtitiam peccatores ad pœnitentiam reſeruantur: ſecundum illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, ſed vt conuertatur, & viuat. Ergo videtur omnino eſſe iniuſtum, quod peccatores occidantur.

¶ 3. Præterea, Illud quod eſt ſecundum ſe malum, nullo bono fine fieri licet: vt patet per * Aug. in lib. contra mendacium, & per † Philoſophum in 2. Ethi. Sed occidere hominem, ſecundum ſe malum eſt: quia ad omnes homines tenemur charitatem habere: amicos autem volumus viuere & eſſe, vt dicitur in 9.* Ethic. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

** c. 7. parum ante me. to. 4.*
† c. 6. parum ante fin. to. 4.
** l. 9 c. 4. to. 5.*

SED contra eſt, quod dicitur Exod. 22. Maleficos non patieris viuere. Et in Pſal. 100. In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, licitum eſt occidere animalia bruta, in quantum ordinantur naturaliter ad hominum vſum, ſicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum, vt imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter eſt propter totum. Et propter hoc videmus, quod ſi ſaluti totius corporis humani expediat præciſio alicuius membri, puta cum eſt putridum vel corruptiuum aliorum membrorum, laudabiliter & ſalubriter abſcinditur. Quælibet autem perſona ſingularis comparatur ad totam communitatem ſicut pars ad totum: & ideo ſi aliquis homo ſit periculoſus communitati & corruptiuus ipſius propter aliquod peccatum, laudabiliter & ſalubriter occiditur, vt bonum commune conſeruetur. Modicum enim fermentum totam maſſam corrumpit, vt dicitur 1. ad Cor. 5. ** art. præ.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus abſtinendum mandauit ab eradicatione zizaniorum, vt

Digitized by Google

tritico parceretur, id eſt, bonis. Quod quidem fit, quando non poſſunt occidi mali, quin ſimul occidantur & boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos ſequaces, ita quod ſine bonorum periculo interfici non poſſunt, vt Auguſt. * dicit contra Parmenianum. Vnde Dominus docet magis eſſe ſinendum malos viuere, & vltionem reſeruandam vſque ad extremum iudicium, quam quod boni ſimul occidantur. Quando vero ex occiſione malorum non imminet periculum bonis, ſed magis tutela & ſalus, tunc licite poſſunt mali occidi.

l. 3. c. 2. Parmē. i. 7.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ quandoque ſtatim peccatores occidit ad liberationem bonorum, quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, ſecundum quod ipſe nouit ſuis electis expedire. Et hoc etiam humana iuſtitia imitatur pro poſſe. Illos enim qui ſunt pernicioſi in alios, occidit: eos vero, qui peccant, aliis grauiter non nocentes, ad pœnitentiam reſeruat.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando, ab ordine rationis recedit: & ideo decidit à dignitate humana, prout ſcilicet homo eſt naturaliter liber & propter ſeipſum exiſtens: & incidit quodammodo in ſeruitutem beſtiarum, vt ſcilicet de ipſo ordinetur ſecundum quod eſt vtile aliis, ſecundum illud Pſal. 48. Homo cum in honore eſſet, non intellexit: comparatus eſt iumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis. Et Prouerb. 11. dicitur, Qui ſtultus eſt, ſeruiet ſapienti. Et ideo quamuis hominem in ſua dignitate manentem occidere, ſit ſecundum ſe malum: tamen hominem peccatorem occidere, poteſt eſſe bonum; ſicut occidere beſtiam. Pejor enim eſt malus homo quam beſtia, & plus nocet, vt Philoſophus dicit in primo * Politicorum, & in 7. Ethicorum.

** l. 7. Ethic. 6. in fi. to. 5. 258*

Art. 3. *Vtrum occidere hominem peccatorem liceat priuatæ perſonæ?*

inf. q. 65. a. 1. co. & ad 2. & 4 d. 37. q. 2. a. 1.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat priuatæ perſonæ. In lege enim diuina nihil illicitum mandatur. Sed Exodi 32. præcepit Moyſes, Occidat vnuſquiſque fratrem ſuum & amicum, & proximum ſuum pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam priuatis perſonis licet peccatorem occidere.

art. prac. ad 3.

¶ 2. Præterea, Homo propter peccatum comparatur beſtiis, vt dictum * eſt. Sed occidere beſtiam ſylueſtrem maximè nocentem, cuilibet priuatæ perſonæ licet. Ergo & pari ratione occidere hominem peccatorem.

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, Laudabile eſt, quod homo etiam ſi ſit priuata perſona, operetur quod eſt vtile bono communi. Sed occiſio malefactorum eſt vtilis bono communi, vt dictum * eſt. Ergo laudabile eſt, ſi etiam priuatæ perſonæ malefactores occidant. *art. præc.*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in primo * de ciuit. Dei, Qui ſine aliqua publica adminiſtratione maleficum occiderit, velut homicida iudicabitur: & tanto amplius, quanto ſibi poteſtatem à Deo non conceſſam vſurpare non timuit. *l. 1. c. 26. in me. & c. 21. in fi. to. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum * eſt, occidere malefactorem licitum eſt, in quantum ordinatur ad ſalutem totius communitatis. Et ideo ad illum ſolum pertinet, cui committitur cura communitatis conſeruandæ. Sicut ad Medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commiſſa fuerit cura ſalutis totius corporis. Cura autem communis boni commiſſa eſt principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis ſolum licet malefactores occidere, non autem priuatis perſonis. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille aliquid facit, cuius auctoritate fit, vt patet per Dionyſ. * 12. cap. cœleſtis hierar. Et ideo vt Auguſt. † dicit in 1. de ciuit. Dei non ipſe occidit qui miniſterium debet iubenti, ſed ſicut adminiculum gladius eſt vtenti. Vnde illi qui occiderunt proximos & amicos ex mandato Domini, non hoc feciſſe ipſi videntur: ſed potius ille cuius auctoritate fecerunt. Sicut & miles interficit hoſtem auctoritate principis, & miniſter latronem auctoritate iudicis. *ex cap. 3. l. 1. c. 21. cir. prin. to. 5.*

Ad ſecundum dicendum, quod beſtia naturaliter eſt diſtincta ab homine. Vnde ſuper hoc non requiritur aliquod iudicium, an ſit occidenda, ſi ſit ſylueſtris: ſi vero ſit domeſtica, requireretur iudicium non propter ipſam, ſed propter damnum domini. Sed homo peccator non eſt naturaliter diſtinctus ab hominibus iuſtis. Et ideo indiget iudicio publico, vt diſcernatur an ſit occidendus propter ſalutem communem.

Ad tertium dicendum, quod facere aliquid ad vtilitatem communem quod nulli nocet, hoc eſt licitum cuilibet priuatæ perſonæ: ſed ſi ſit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri niſi ſecundum iudicium eius ad quem pertinet æſtimare quid ſit ſubtrahendum partibus pro ſalute totius. 359 *inf. 1.705*

Art. 4. *Vtrum occidere malefactores liceat clericis?* *a. 1. a t 1.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod occidere malefactores, liceat clericis. Clerici enim præcipue debent implere quod Apoſtolus dicit 1. *Et 4. d. 2. q. 1. ar. 2. q. 1.*

ad Corinth. 4. Imitatores mei eſtote, ſicut & ego Chriſti. Per quod nobis indicitur, vt Deum & ſanctos eius imitemur. Sed ipſe Deus quem colimus, occidit malefactores, ſecundum illud Pſalm. 135. Qui percuſſit Aegyptum cum primogenitis eorum. Moyſes etiam à Leuitis fecit interfici viginti tria millia hominum, propter adorationem vituli: vt habetur Exod. 32. Et Phinees ſacerdos interfecit Iſraëlitem cum Madianitide coeuntem, vt habetur Num. 25. Samuel etiam interfecit Agag regem Amalec, & Elias ſacerdotes Baal, & Mathathias eum qui ad ſacrificandum acceſſerat: & in nouo Teſtamento, Petrus Ananiam, & Sapphiram. Ergo videtur, quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

¶ 2. Præterea, Poteſtas ſpiritualis eſt major, quam temporalis, & Deo coniunctior. Sed poteſtas temporalis licite malefactores occidit tanquam Dei miniſter, vt dicitur Rom. 13. Ergo multo magis clerici, qui ſunt Dei miniſtri ſpiritualem poteſtatem habentes, licite poſſunt malefactores occidere.

¶ 3. Præterea, Quicumque licite ſuſcipit aliquod officium, licite poteſt ea quæ ad officium illud pertinent, exercere. Sed officium principis terræ eſt malefactores occidere, vt dictum * eſt. Ergo clerici qui ſunt terrarum principes, licite poſſunt occidere malefactores.

art. præ.

SED contra eſt, quod dicitur primæ ad Timot. 3. Oportet Epiſcopum ſine crimine eſſe, non vinolentum, non percuſſorem.

RESPONDEO dicendum, quod non licet clericis occidere, duplici ratione. Primo quidem, quia ſunt electi ad altaris miniſterium, in quo repræſentatur paſſio Chriſti occiſi: qui cum percuteretur, non repercutiebat, vt dicitur 1. Pet. 2. Et ideo non competit, vt clerici ſint percuſſores, aut occiſores. Debent enim miniſtri ſuum dominum imitari, ſecundum illud Eccl. 10. Secundum iudicem populi, ſic & miniſtri eius. Alia ratio eſt, quia clericis committitur miniſterium nouæ legis, in qua non determinatur pœna occiſionis, vel mutilationis corporalis. Et ideo vt ſint idonei miniſtri noui teſtamenti, debent à talibus abſtinere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus vniuerſaliter in omnibus operatur quæ recta ſunt, in vnoquoque tamen ſecundum eius congruentiam. Et ideo vnuſquiſque debet Deum imitari in hoc, quod ſibi ſpecialiter congruit. Vnde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes

in hoc

Digitized by Google

in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam, & Sapphiram interfecit, ſed magis diuinam ſententiam de eorum morte promulgauit. Sacerdotes autem, vel Leuitæ veteris teſtamenti, erant miniſtri veteris legis, ſecundum quam pœnæ corporales infligebantur. Et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad ſecundum dicendum, quod miniſterium clericorum eſt in melioribus ordinatum, quam ſint corporales occiſiones, ſcilicet in his quæ pertinent ad ſpiritualem ſalutem. Et ideo non congruit eis, quod minoribus ſe ingerant.

Ad tertium dicendum, quod prælati eccleſiarum accipiunt officium principum terræ: non vt ipſi iudicium ſanguinis exerceant per ſeipſos, ſed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

Art. 5: Utrum liceat alicui occidere ſeipſum? 360

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod alicui Sup.q.59.
liceat ſeipſum occidere. Homicidium enim eſt a.3 ad.2.
peccatum, in quantum iuſtitiæ contrariatur. Sed & inf. q.
nullus poteſt ſibi ipſi iniuſtitiam facere: vt probatur 124. a.2.
in 5. * Ethicorum. Ergo nullus peccat occidendo ad 2. & 3.
ſeipſum. q.47.a.6.

¶. 2. Præterea, Occidere malefactores licet ha- ad 3. & 4.
benti publicam poteſtatem. Sed quandoque ille, qui d.49.q.5.
habet publicam poteſtatem, eſt malefactor. Ergo li- ar.3.q.2.
cet ei occidere ſeipſum. ad 6. &

¶ 3. Præterea, Licitum eſt, quod aliquis ſponta- Hebr 11.
neo minus periculum ſubeat, vt maius periculum vi- le.7. to.1.
tet: ſicut licitum eſt, quod aliquis etiam ſibi ipſi am- *c.vlt. &
putet membrum putridum, vt totum corpus ſaluetur. c.6. ad fi.
Sed quandoque aliquis per occiſionem ſui ipſius vitat to.5.
maius malum, ſcilicet miſeram vitam, vel turpitudinem alicuius peccati. Ergo licet alicui occidere ſeipſum.

¶ 4. Præterea, Samſon ſeipſum interfecit: vt habetur Iudicum 16. qui tamen connumeratur inter ſanctos, vt patet Heb. 11. Ergo licitum eſt alicui occidere ſeipſum.

¶ 5. Præterea, 2.Machab.14 dicitur, quod Razias quidam ſeipſum interfecit, eligens nobiliter mori potius, quam ſubditus fieri peccatoribus, & contra natales ſuos iniuriis agi. Sed nihil quod nobiliter fit & fortiter, eſt illicitum. Ergo occidere ſeipſum non eſt illicitum.

SED contra eſt, quod Auguſtinus dicit in 1. de *c. 10. in
ciuit. * Dei, Reſtat vt de homine intelligamus illud fin.to.5.
quod dictum eſt, Non occides: nec alterum. Ergo

nec

necte. Neque enim aliud, quam hominem occidit qui ſeipſum occidit.

RESPONDEO dicendum, quod ſeipſum occidere, eſt omnino illicitum, triplici ratione. Primo quidem; quia naturaliter quælibet res ſeipſam amat, & ad hoc pertinet, quod quælibet res naturaliter conſeruat ſe in eſſe, & corrumpentibus reſiſtit quantum poteſt. Et ideo quod aliquis ſeipſum occidat, eſt contra inclinationem naturalem, & contra charitatem, qua quilibet debet ſeipſum diligere. Et ideo ſui ipſius occiſio ſemper eſt peccatum mortale, vtpote contra naturalem legem, & contra charitatem exiſtens. Secundo, quia quælibet pars id quod eſt, eſt totius. Quilibet autem homo eſt pars communitatis: & ita id quod eſt, eſt communitatis. Vnde in hoc quod ſeipſum interficit, iniuriam communitati facit, vt patet per Philoſophum * 5. Ethic. Tertio, quia vita eſt quoddam donum diuinitus homini attributum, & eius poteſtati ſubiectum, qui occidit, & viuere facit. Et ideo qui ſeipſum vita priuat, in Deum peccat: ſicut qui alienum ſeruum interficit, peccat in dominum, cuius eſt ſeruus: & ſicut peccat ille, qui vſurpat ſibi iudicium de re ſibi non commiſſa. Ad ſolum enim Deum pertinet iudicium mortis, & vitæ, ſecundum illud Deut. 32. Ego occidam, & ego viuere faciam.

c. vlt. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium eſt peccatum, non ſolum quia contrariatur iuſtitiæ, ſed etiam quia contrariatur charitati, quam habere debet aliquis ad ſeipſum. Et ex hac parte occiſio ſui ipſius eſt peccatum per comparationem ad ſeipſum. Per comparationem autem ad communitatem, & ad Deum, habet rationem peccati etiam per oppoſitionem ad iuſtitiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui habet publicam poteſtatem, poteſt licite malefactorem occidere per hoc, quod poteſt de ipſo iudicare. Nullus autem eſt iudex ſui ipſius. Vnde non licet habenti publicam poteſtatem ſeipſum occidere propter quodcumque peccatum: licet tamen ei ſe committere iudicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quod homo conſtituitur dominus ſui ipſius per liberum arbitrium. Et ideo licite poteſt homo de ſeipſo diſponere quantum ad ea, quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis liberó arbitrio regitur. Sed tranſitus de hac vita ad aliam feliciorem non ſubiacet libero arbitrio hominis, ſed po-

teſtati

Digitized by Google

teſtati diuinæ. Et ideo non licet homini ſeipſum interficere, vt ad feliciorem tranſeat vitam. Similiter etiam nec vt quaſlibet miſerias præſentis vitæ euadat: quia vltimum malorum huius vitæ, & maxime terribile, eſt mors, vt patet per Philoſoh. in * 3. Eth. *c.6.t.5.* Et ideo inferre ſibi mortem ad alias huius vitæ miſerias euadendas, eſt maius malum aſſumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet ſeipſum interficere propter aliquod peccatum commiſſum. Tum quia in hoc ſibi maxime nocet, quod ſibi adimit neceſſarium pœnitentiæ tempus. Tum etiam quia malefactorem occidere non licet, niſi per iudicium publicæ poteſtatis. Similiter etiam non licet mulieri ſeipſam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in ſe committere crimen maximum, quod eſt ſui ipſius occiſio, vt vitet minus crimen alienum. Non enim eſt crimen mulieris per violentiam violatæ, ſi conſenſus non adſit: quia non inquinatur corpus, niſi de conſenſu mentis, vt Lucia dixit. Conſtat autem minus eſſe peccatum fornicationem, vel adulterium, quam homicidium, & præcipue ſui ipſius, quod eſt grauiſſimum: quia ſibi ipſi nocet, cui maximam dilectionem debet. Eſt etiam periculoſiſſimum, quia non reſtat tempus, vt per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet ſeipſum occidere ob timorem, ne conſentiat in peccatum: quia non ſunt facienda mala, vt veniant bona, vel vt vitentur mala, præſertim minora & minus certa. Incertum enim eſt, an aliquis in futurum conſentiat in peccatum. Potens eſt enim Deus hominem quacumque tentatione ſuperueniente liberare è peccato.

Ad quartum ergo dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit in 1. * de Ciuit. Dei, Nec Samſon aliter excuſatur quod ſeipſum cum hoſtibus ruina domus oppreſsit, niſi quod latenter Spiritus ſanctus hoc iuſſerat, qui per illum miracula faciebat. Et eamdem rationem aſſignat de quibuſdam ſanctis fœminis, quæ tempore perſecutionis ſeipſas occiderunt, quarum memoria in Eccleſia celebratur. **c. 21. à med. to. 5.*

Ad quintum dicendum, quod ad fortitudinem pertinet, quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, & vt vitet peccatum. Sed quod aliquis ſibi ipſi inferat mortem vt vitet mala pœnalia, habet quidē quamdam ſpeciem fortitudinis: propter quod quidam ſeipſos interfecerunt, æſtimantes ſe fortiter agere, de quorum numero Razias fuit. Non tamen eſt vera fortitudo, ſed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia ſuſtinere, vt

** l.8. c.5. † cap.23. circa med. c 5*

re: vt patet per Philoſophum in tertio Ethicorum *: & per Auguſtinum in 1. † de ciuitate Dei.

Art. 6. *Vtrum liceat in aliquo caſu interficere innocentem?*

361 1.2.q 94 a.5.ad 1. & q.110 a.8.ad 3. & 1.q.7. a.6.ad 3. & op. 9 q. 86. & Hebr.11. le.4.c.3. fin.

AD ſextum ſicproceditur. Videtur, quod liceat in aliquo caſu interficere innocentem. Diuinus enim timor non manifeſtatur per peccatum: quoniam magis timor Domini expellit peccatum, vt dicitur Eccle. 1. Sed Abraham commendatus eſt, quod timuit Dominum: quia voluit interficere filium ſuum innocentem. Ergo poteſt aliquis innocentem interficere ſine peccato.

¶ 2. Præterea, In genere peccatorum, quæ contra proximum committuntur, tanto maius videtur aliquod eſſe peccatum, quanto maius nocumentum infertur ei, in quem peccatur. Sed occiſio plus nocet peccatori, quam innocenti, qui de miſeria huius vitæ ad cœleſtem gloriam tranſit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo caſu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem, vel iuſtum.

¶ 3. Præterea, Illud quod fit ſecundum ordinem iuſtitiæ, non eſt peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis ſecundum ordinem iuſtitiæ occidere innocentem: puta cum iudex qui debet ſecundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum, quem ſcit innocentem per falſos teſtes conuictum: & ſimiliter miniſter qui iniuſte condemnatum occidit, obediens iudici. Ergo abſque peccato poteſt aliquis occidere innocentem.

SED contra eſt, quod dicitur Exod.23. Inſontem, & iuſtum non occides.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis homo dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo ſecundum ſe, alio modo per comparationem ad aliud. Secundum ſe quidem conſiderando hominem, nullum occidere licet: quia in quolibet etiam peccatore, debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occiſionem corrumpitur. Sed ſicut ſupra dictum * eſt, occiſio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iuſtorum eſt conſeruatiua, & promotiua boni communis: quia ipſi ſunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

** ar.2. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet dominium mortis, & vitæ. Eius enim ordinatione moriuntur & peccatores, & iuſti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, ſicut nec Deus, cuius eſt executor: & oſtenditur Deum timere, eius mandatis obediens.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod in penſanda grauitate peccati magis eſt conſiderandum id quod eſt per ſe, quam id quod eſt per accidens. Vnde ile qui occidit iuſtum, grauius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei, quem plus debet diligere: & ita magis contra charitatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei, qui eſt minus dignus, & ita magis contra iuſtitiam agit. Tertio, quia priuat communitatem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit, ſecundum ilud Luc. 10. Qui vos ſpernit, me ſpernit. Quod autem iuſtus occiſus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens ſe habet ad occiſionem.

Ad tertium dicendum, quod iudex ſi ſcit aliquem innocentem eſſe, qui falſis teſtibus conuincitur, debet diligentius examinare teſtes, vt inueniat occaſionem liberandi innoxium, ſicut Daniel fecit. Si autem hoc non poteſt, debet eum ſuperiori relinquere iudicandum. Si autem nec hoc poteſt, non peccat, ſecundum allegata ſententiam ferens: quia ipſe non occidit innocentem, ſed illi qui eum aſſerunt nocentem. Miniſter autem iudicis condemnantis innocentem, ſi ſententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: alias excuſarentur carnifices, qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifeſtam iniuſtitiam, non peccat præceptum exequendo: quia ipſe non habet diſcutere ſuperioris ſententiam, nec ipſe occidit innocentem, ſed iudex cui miniſterium exhibet.

Art. 7. *Vtrum liceat alicui occidere aliquem, ſe defendendo?* 362

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod nulli liceat occidere aliquem, ſe defendendo. Dicit enim Auguſt. * ad Publicolam, de occidendis hominibus, Ne ab eis quiſquam occidatur non mihi placet conſilium, niſi forte ſit miles, aut publica functione teneatur, vt non pro ſe hoc faciat, ſed pro aliis, accepta legitima poteſtate, ſi eius congruat perſonæ. Sed ille qui ſe defendendo, occidit aliquem, ad hoc eum occidit, ne ipſe ab eo occidatur. Ergo hoc videtur eſſe illicitum.

¶ 2. Præterea, In primo de † libero arbitrio dicitur, Quomodo apud diuinam prouidentiam à peccato liberi ſunt, qui pro his rebus quas contemni oportet, humana cæde polluti ſunt? Eas autem res dicit eſſe contemnendas, quas homines inuiti amittere poſſunt, vt ex præmiſsis * patet. Horum autem præcipuum eſt vita corporalis. Ergo pro conſeruanda

4. d. 5 q. 2 a. 2. q. 2. ad 2. & 3.
** Ep. 154. à in dal- libus, t. 2. et habetur 23. q. 5. c. De occi.*
† c. 5. non multum procul à fi. tom. 1.
** in diuiſione q.*

da vita corporali, nulli licitum eſt hominem occidere.

¶ 3. Præterea, Nicolaus Papa dicit, vt habetur in Decretis in diſtinctione 50 *. De clericis pro quibus conſuluiſti, ſcilicet qui ſe defendendo paganum occiderunt, ſi poſtea per pœnitentiam emendati poſſint ad priſtinum ſtatum redire, aut ad altiorem aſcendere: ſcito nos nullam occaſionem dare, nec vllam tribuere eis licentiam, quemlibet hominem quolibet modo occidendi. Sed ad præcepta moralia ſeruanda tenentur communiter clerici, & laici. Ergo etiam laicis non eſt licitum occidere aliquem, ſe defendendo.

In Decr. d. 50. ca. De his clericis.

¶ 4. Præterea, Homicidium eſt grauius peccatum, quam ſimplex fornicatio, vel adulterium. Sed nulli licet comittere ſimplicem fornicationem, vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale pro conſeruatione propriæ vitæ: quia vita ſpiritualis præferenda eſt corporali. Ergo nulli licet defendendo ſeipſum, alium occidere, vt propriam vitam conſeruet.

¶ 5. Præterea, Si arbor eſt mala, & fructus, vt habetur Matth. 7. Sed ipſa defenſio ſui videtur eſſe illicita, ſecundum illud Rom. 12. Non vos defendentes chariſsimi. Ergo & occiſio hominis exinde procedens eſt illicita.

SED contra eſt, quod Exo. 22. dicitur, Si effringens domum, ſiue ſuffodiens inuentus fuerit, & accepto vulnere mortuus fuerit percuſſor non erit reus ſanguinis. Sed multo magis licitum eſt defendere propriam vitam, quam propriam domum. Ergo etiam ſi aliquis occidat aliquem pro defenſione vitæ ſuæ, non erit reus homicidij.

RESPONDEO dicendum, quod nihil prohibet vnius actus eſſe duos effectus, quorum alter ſolum ſit in intentione, alius vero ſit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt ſpeciem ſecundum id quod intenditur: non autem ab eo quod eſt præter intentionem, cum ſit per accidens, vt ex ſupra dictis patet *. Ex actu ergo alicuius, ſeipſum defendentis, duplex effectus ſequi poteſt. Vnus quidem conſeruatio propriæ vitæ, alius autem occiſio inuadentis. Actus ergo huiuſmodi ex hoc, quod intenditur conſeruatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc ſit cuilibet naturale, quod ſe conſeruet in eſſe quantum poteſt. Poteſt tamen aliquis actus ex bona intentione proueniens illicitus reddi, ſi non ſit proportionatus fini. Et ideo ſi aliquis ad defendendam propriam vitam vtatur maiori violentia,

q. 43. a. 3 & 1. 2. q. 1. 1. 3. & q. 19. a. 7

tia, quam oporteat, erit illicitum: ſi vero moderate violentiam repellat, erit licita defenſio. Nam ſecundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. Nec eſt neceſſarium ad ſalutem, vt homo actum moderatæ tutelæ prætermittat, ad euitandam occiſionem alterius: quia plus tenetur homo vitæ ſuæ prouidere, quam vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet niſi publica auctoritate, propter bonum commune (vt ex ſupra dictis patet *) illicitum eſt quod homo intendat occidere hominem, vt ſeipſum defendat, niſi ei qui habet publicam auctoritatem: qui intendens hominem occidere ad ſui defenſionem, refert hoc ad publicum bonum: vt patet in milite pugnante contra hoſtes, & in miniſtro iudicis pugnante contra latrones: quamuis etiam & iſti peccent, ſi priuata libidine moueantur. *a. 2. & 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Auguſt. intelligenda eſt in eo caſu, quo quis intendit occidere hominem, vt ſeipſum à morte liberet. In quo etiam caſu intelligitur auctoritas inducta ex libro de libr. arbit. * Vnde ſignanter dicitur, Pro his rebus; in quo deſignatur intentio. Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum. *in arg. 2. àuius q.*

Ad tertium dicendum, quod irregularitas conſequitur actum homicidij, etiam ſi ſit abſque peccato: vt patet in iudice, qui iuſte aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam ſi ſe defendendo, interficiat aliquem, irregularis eſt: quamuis non intendat interficere, ſed ſeipſum defendere.

Ad quartum dicendum, quod actus fornicationis, vel adulterij non ordinatur ad conſeruationem propriæ vitæ ex neceſſitate, ſicut actus, ex quo quandoque ſequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quod ibi prohibetur defenſio, quæ eſt cum liuore vindictæ. Vnde gloſ. * dicit, Non vos defendentes, id eſt, non ſitis referientes aduerſarios. *gl. interl. ibid.*

Art. 8. *Vtrum aliquis caſualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum?* 363

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis caſualiter occidens hominem, incurrat homicidij reatum, Legitur enim Geneſ. 4. quod Lamech credens interficere beſtiam, interfecit hominem: & reputatum eſt ei ad homicidium. Ergo reatum homicidij incurrit, qui caſualiter hominem occidit. *4. d. 25. q. 2. a. 2. q. 2. ad 3.*

¶ 2. Præterea, Exod. 21. dicitur, Si quis percuſſerit

rit mulierem prægnantem, & abortiuum fecerit; ſi mors eius fuerit ſubſecuta, reddet animam pro anima. Sed hoc poteſt fieri abſque intentione occiſionis. Ergo homicidium caſuale habet homicidij reatum.

In decr. d. 50. c. Miror, & c. Clericum & c. de his clericis, et c. Si quis viduam. ¶ 3. Præterea, In decretis diſt. 50.* inducuntur plures canones, quibus caſualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur niſi culpæ. Ergo ille qui caſualiter hominem occidit, incurrit homicidij reatum.

† p. 154. non multum procul à fi. epiſt. tom. 2. SED contra eſt, quod Auguſt. † dicit ad Publicolam, Abſit, vt ea quæ propter bonum ac licitum facimus, ſiquidem propter hoc præter noſtram voluntatem quicquam mali acciderit, nobis imputetur. Sed contingit quandoque, vt propter bonum aliquod facientibus, homicidium conſequatur caſualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

† Lect. 49. & 50. tom. 2. RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſoph. in 2. Phyſ. † Caſus eſt cauſa agens præter intentionem. Et ideo ea quæ caſualia ſunt, ſimpliciter loquendo, non ſunt intenta, neque voluntaria. Et quia omne peccatum eſt voluntarium, ſecundum Auguſt. conſequens eſt, quod caſualia, in quantum huiuſmodi, non ſunt peccata: contingit tamen, id quod non eſt actu, & per ſe volitum vel intentum, eſſe per accidens volitum vel intentum, ſecundum quod cauſa per accidens dicitur remouens prohibens. Vnde ille qui non remouet ea, ex quibus ſequitur homicidium, ſi debeat remouere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit. Alio modo quando non adhibet debitam ſolicitudinem. Et ideo ſecundum iura ſi aliquis det operam rei licitæ, debitam diligentiam adhibens, & ex hoc homicidium ſequatur, non incurrit homicidij reatum. Si vero det operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ, non adhibens diligentiam debitam, non euadit homicidij reatum, ſi ex eius opere mors hominis ſequatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Lamech non adhibuit ſufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, & ideo reatum homicidij non euaſit.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui percutit mulierem prægnantem, dat operam rei illicitæ. Et ideo ſi ſequatur mors vel mulieris, vel pueri animati, non effugiet homicidij crimen: præcipue cum ex tali percuſſione certum ſit, quod mors ſequatur.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum canones imponi

Digitized by Google

impoſitur pœna his qui caſualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QVAESTIO LXV.

De mutilatione membrorum, in quatuor articulos diuiſa

DEinde conſiderandum eſt de peccatis aliarum iniuriarum, quæ in perſonam committuntur.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, de mutilatione membrorum.

¶ Secundo, de verberatione.

¶ Tertio, de incarceratione.

¶ Quarto, vtrum peccatum huiuſmodi iniuriarum aggrauetur ex hoc, quod committitur in perſonam coniunctam aliis?

Art. I. *Vtrum mutilare aliquem membro ſuo, in aliquo caſu poſſit eſſe licitum?* 364

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod mutilare aliquem membro ſuo, in nullo caſu poſſit eſſe licitum. Damaſc. enim dicit in 2. libro *, quod peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod eſt ſecundum naturam, in id quod eſt contra naturam. Sed ſecundum naturam à Deo inſtitutam eſt, quod corpus hominis ſit integrum membris: contra naturam autem eſt, quod ſit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, ſemper videtur eſſe peccatum. *li. 2. c. 4. & 30. & l. 4. c. 21.*

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet tota anima ad totum corpus, ita ſe habent partes animæ ad partes corporis, vt dicitur in 2. de anima. Sed non licet aliquem priuare anima, occidendo ipſum, niſi publica poteſtate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, niſi forte ſecundum publicam poteſtatem. *li. 2. tex. 9. c. 2.*

¶ 3. Præterea, Salus animæ præferenda eſt ſaluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare ſe membro propter ſalutem animæ: puniuntur enim ſecundum ſtatura Niceni concilij *, qui ſe caſtrauerunt propter caſtitatem ſeruandam. Ergo propter nullam cauſam aliam licet aliquem membro mutilare. *In decr. d. 55 c. Si quis abſciderit. Et c. Si quis per ægritudinem.*

SED contra eſt, quod dicitur Exod 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.

RESPONDEO dicendum, quod cum membrum aliquod ſit pars totius humani corporis, eſt propter totum, ſicut imperfectum propter perfectum. Vnde diſponendum eſt de membro humani corporis,

corporis, ſecundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per ſe quidem vtile eſt ad bonum totius corporis: per accidens tamen poteſt contingere quod ſit nociuum, puta cum membrum putridum eſt totius corporis corruptiuum. Si ergo membrum ſanum fuerit, & in ſua naturali diſpoſitione conſiſtens, non poteſt proſcindi abſque totius corporis detrimento. Sed quia ipſe totus homo ordinatur vt ad finem, ad totam communitatem, cuius
q.61.a.1. eſt pars, vt ſupra dictum eſt *, poteſt contingere,
& 2. & quod abſciſſio membri etſi vergat in detrimentum
q.præc. totius corporis, ordinatur tamen ad bonum com-
a.1.2. & munitatis, in quantum alicui infertur in pœnam ad
5. cohibitionem peccatorum Et ideo ſicut per publicam poteſtatem, aliquis licite priuatur totaliter vita, propter aliquas maiores culpas: ita etiam priuatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non eſt licitum alicui priuatæ perſonæ, etiam volente illo cuius eſt membrum: quia per hoc fit iniuria communitati, cuius eſt ipſe homo, & omnes partes eius. Si vero membrum propter putredinem ſit totius corporis corruptiuum, tunc licitum eſt de voluntate eius, cuius eſt membrum, putridum membrum præſcindere propter ſalutem totius corporis: quia vnicuique commiſſa eſt cura propriæ ſalutis Et eadem ratio eſt ſi fiat voluntate eius, ad quem pertinet curare de ſalute eius, qui habet membrum corruptiuum: aliter autem aliquem membro mutilare eſt omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod eſt contra particularem naturam, eſſe ſecundum naturam vniuerſalem: ſicut mors & corruptio in rebus naturalibus eſt contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen ſit ſecundum naturam vniuerſalem. Et ſimiliter mutilare aliquem membro, etſi ſit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, eſt tamen ſecundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad ſecundum dicendum, quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipſius hominis, ſed ad ipſam potius omnia quæ ſunt hominis, ordinantur. Et ideo priuare aliquem vita, in nullo caſu pertinet ad aliquem, niſi ad publicam poteſtatem, cui committitur procuratio boni communis Sed præciſio membri poteſt ordinari ad propriam ſalutem vnius hominis. Et ideo in aliquo caſu poteſt ad ipſum pertinere.

Ad

Ad tertium dicendum, quod membrum non eſt præſcindendum propter corporalem ſalutem totius, niſi quando aliter toti ſubueniri non poteſt. Saluti autem ſpirituali ſemper poteſt aliter ſubueniri, quam per membri præciſionem; quia peccatum ſubiacet voluntati. Et ideo in nullo caſu licet membrum præſcindere propter quodcumque peccatum vitandum. Vnde Chryſoſt. exponens * illud Matt. 19. Sunt eunuchi qui ſeipſos caſtrauerunt propter regnum cœlorum: dicit, Non per membrorum abſciſsionem, ſed malarum cogitationum interemptionem: maledictioni enim eſt obnoxius qui membrum abſcindit: etenim homicidæ ſunt qui talia præſumunt. Et poſtea ſubdit, Neque concupiſcentia manſuetior ita fit, ſed moleſtior: aliunde enim habet fontes ſperma, quod in nobis eſt, & præcipue à propoſito incontinenti, & mente negligente. Nec ita abſciſsio membri comprimit tentationes, vt cogitationis frænum. *hom. 63. in Mat. circa medium, t. 2*

Art. 2. *Vtrum liceat patribus verberare filios, aut dominis ſeruos?* 365

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis ſeruos. Dicit enim Apoſtolus ad Epheſ. 6. Vos patres nolite ad iracundiam prouocare filios veſtros. Et infra ſubdit, Et vos Domini eadem facite ſeruis, remittentes minas. Sed propter verbera aliqui ad iracundiam prouocantur, & ſunt etiam minis grauiora. Ergo neque patres filios, neque domini ſeruos debent verberare. *Inf. q. 72. a. 2. ad 2. §. ſed & maior, inſt. i. de his qui ſunt ſui, vel alien. iuris.*

¶ 2. Præterea, Philoſ. dicit in 10. ethic. * quod ſermo paternus habet ſolum admonitionem, non autem coactionem. Sed quædam coactio eſt per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare. *lib. 10. c. vlt. ante med. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Vnicuique licet alteri diſciplinam impendere. Hoc enim pertinet ad eleemoſynas ſpirituales, vt ſupra dictum eſt *. Si ergo parentibus licet propter diſciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare: quod patet eſſe falſum. Eergo & primum. *q. 32. a. 2.*

SED contra eſt, quod dicitur Prou. 13. Qui parcit virgæ, odit filium ſuum. Et infra 23. Noli ſubtrahere à puero diſciplinam: ſi enim percuſſeris eum virga, non moriatur. Tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis. Et Eccleſ. 33. dicitur, Seruo maleuolo tortura & compedes.

RESPONDEO dicendum, quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur: aliter tamen quam in mutilatione.

Nam

Nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afficit ſenſum dolore: vnde multo minus nocumentum eſt, quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, niſi per modum pœnæ propter iuſtitiam. Nullus autem iuſte punit aliquem, niſi ſit eius iuriſdictioni ſubiectus. Et ideo verberare aliquem non licet, niſi habenti poteſtatem aliquam ſuper illum, qui verberatur. Et quia filius ſubditur poteſtati patris, & ſeruus poteſtati domini: licite poteſt verberare pater filium, & dominus ſeruum cauſa correctionis & diſciplinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ira ſit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira, cum aliquis ſe reputat læſum iniuſte, vt patet per Philoſ. in 2. Rhet. *. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur, ne filios ad iracundiam prouocent, non prohibetur quin filios verberent cauſa diſciplinæ: ſed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero iudicitur dominis, quod remittant ſeruis minas, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo, vt remiſſe minis vtantur: quod pertinet ad moderationem diſciplinæ. Alio modo, vt aliquis non ſemper impleat quod comminatus eſt: quod pertinet ad hoc, quod iudicium quo quis comminatus eſt pœnam, quandoque per remiſsionis miſericordiam temperetur.

li. 2. c. 2. parum à princ. to. 6

Ad ſecundum dicendum, quod maior poteſtas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem ciuitas eſt perfecta communitas, ita princeps ciuitatis habet perfectam poteſtatem coërcendi. Et ideo poteſt infligere pœnas irreparabiles, ſcilicet occiſionis vel mutilationis. Pater autem & dominus, qui præſunt familiæ domeſticæ, quæ eſt imperfecta communitas, habent imperfectam poteſtatem coërcendi, ſecundum leuiores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiuſmodi eſt verberatio.

Ad tertium dicendum, quod exhibere diſciplinam volenti, cuilibet licet. Sed diſciplinam nolenti adhibere, eſt ſolum eius, cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus caſtigare.

366 Art. 3. *Vtrum liceat aliquem hominem incarcerare?*

** c. quamuis, de pœn. lib. 6. 1. 2. q. 18. art. 2.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim eſt malus ex genere, qui cadit ſupra indebitam materiam, vt ſupra dictum eſt *. Sed homo habens

natu

naturalem arbitrij libertatem eſt indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum eſt aliquem incarcerare.

¶ 2. Præterea. Humana iuſtitia regulari debet ex diuina. Sed ſicut dicitur Eccleſ. 15. Deus reliquit hominem in manu conſilij ſui. Ergo videtur quod non eſt aliquis coercendus vinculis vel carcere.

3. Præterea, Nullus eſt coercendus niſi ab opere malo, à quo quilibet poteſt alium licite impedire. Si ergo incarcerare aliquem eſſet licitum ad hoc quod cohiberetur à malo, cuilibet eſſet licitum aliquem incarcerare: quod patet eſſe falſum. Ergo & primum.

SED contra eſt, quod Leuit. 24. legitur, quemdam miſſum fuiſſe in carcerem propter peccatum blaſphemiæ.

RESPONDEO dicendum, quod in bonis corporis tria per ordinem conſiderantur. Primo quidem integritas corporalis ſubſtantiæ, cui detrimentum affertur per occiſionem vel mutilationem. Secundo delectatio, vel quies ſenſus, cui opponitur verberatio, vel quodlibet ſenſum dolore afficiens. Tertio motus & vſus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, ſeu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, eſt illicitum, niſi fiat ſecundum ordinem iuſtitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui abutitur poteſtate ſibi data, meretur eam amittere. Et ideo homini qui peccando abuſus eſt libero vſu ſuorum membrorum, conueniens eſt incarcerationis materia.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus quandoque ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ peccatores cohibet ne poſſint peccata implere, ſecundum illud Iob. 5. Qui diſſipat cogitationes malignorum, ne poſſint implere munus eorum quod cœperant. Quandoque vero eos permittit quod voluerint, agere. Et ſimiliter ſecundum humanam iuſtitiam, non pro qualibet culpa homines incarcerantur, ſed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito ſtatim perpetrando, cuilibet licet: ſicut cum aliquis detinet aliquem ne ſe præcipitet, vel ne alium feriat. Sed ſimpliciter aliquem includere vel ligare, ad eum ſolum pertinet, qui habet diſponere vniuerſaliter de actibus & vita alterius: quia per hoc impeditur non ſolum à malis faciendis, ſed etiam à bonis agendis.

Digitized by Google

367 Art. 4. *Vtrum peccatum aggrauetur ex hoc, quod prædicta iniuriæ inferuntur in perſonas aliis coniunctas?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non aggrauetur ex hoc, quod prædictæ iniuriæ inferuntur in perſonas aliis coniunctas. Huiuſmodi enim iniuriæ habent rationem peccati, provt nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis eſt contra hominis voluntatem malum quod in propriam perſonam infertur, quam quod infertur in perſonam coniunctam. Ergo iniuria illata in perſonam coniunctam eſt minor.

¶ 2. Præterea, In ſacra ſcriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis & viduis iniurias inferunt. Vnde dicitur Eccleſ. 35 Non deſpiciet preces pupilli, nec viduam, ſi effundat loquelam gemitus. Sed vidua & pupillus non ſunt perſonæ aliis coniunctæ. Ergo ex hoc, quod infertur iniuria perſonis coniunctis, non aggrauatur peccatum.

¶ 3. Præterea, Perſona coniuncta habet propriam voluntatem, ſicut & principalis perſona. Poteſt enim aliquid ei eſſe voluntarium quod eſt contra voluntatem principalis perſonæ: vt patet in adulterio, quod placet vxori, & diſplicet viro. Sed huiuſmodi iniuriæ habent rationem peccati, provt conſiſtunt in voluntaria commutatione. Ergo huiuſmodi iniuriæ minus habent de ratione peccati.

SED contra eſt, quod Deut. 21. ad quamdam exaggerationem dicitur, Filij tui, & filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.

RESPONDEO dicendum, quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, cæteris paribus, tanto grauius eſt peccatum: & inde eſt quod grauius eſt peccatum ſi aliquis percutiat principem, quam perſonam priuatam: quia redundat in iniuriam totius multitudinis, vt ſupra dictum eſt *. Cum autem infertur iniuria in aliquam perſonam coniunctam alteri, qualitercumque illa iniuria pertinet ad duas perſonas. Et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipſo aggrauatur peccatum: poteſt tamen contingere, quod ſecundum aliquas circumſtantias ſit grauius peccatum, quod fit contra perſonam nulli coniunctam, vel propter dignitatem perſonæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

* 1. 2. q. 73. art. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod iniuria illata in perſonam coniunctam, minus eſt nociua perſonæ, cui coniungitur, quam ſi in ipſam immediate inferretur: & ex hac parte eſt minus peccatum,

tum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam perſonæ, cui coniungitur, ſuperadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo, quod aliam perſonam ſecundum ſe lædit.

Ad ſecundum dicendum, quod iniuriæ illatæ in viduas & pupillos magis exaggerantur: tum quia magis opponuntur miſericodiæ, tum quia idem nocumentum huiuſmodi perſonis inflictum, eſt eis grauius, quia non habent releuantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod vxor voluntarie conſentit in adulterium, minoratur quidem peccatum, & iniuria ex parte ipſius mulieris. Grauius enim eſſet ſi adulter violenter eam opprimeret. Non tamen propter hoc tollitur iniuria ex parte viri: quia vxor non habet poteſtatem ſui corporis, ſed vir, vt dicitur 1. ad Corinth. 7. Et eadem ratio eſt de ſimilibus. De adulterio tamen, quia non ſolum iuſtitiæ, ſed etiam caſtitati opponitur, erit locus infra agendi *, in tractatu de Temperantia. * *q. 154. art. 8.*

QVAESTIO LXVI.

De peccatis iuſtitia oppoſitis: & primo de furto, in nouem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccatis iuſtitiæ oppoſitis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus, ſcilicet de furto & rapina.

ET CIRCA hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum naturalis ſit homini poſſeſsio exteriorum rerum?

¶ Secundo, vtrum licitum ſit, quod aliquis rem aliquam poſsideat quaſi propriam?

¶ Tertio, vtrum furtum ſit occulta acceptio rei alienæ?

¶ Quarto, vtrum rapina ſit peccatum ſpecie differens à furto?

¶ Quinto, vtrum omne furtum ſit peccatum?

¶ Sexto, vtrum furtum ſit peccatum mortale?

¶ Septimo, vtrum liceat furari in neceſsitate?

¶ Octauo, vtrum omnis rapina ſit peccatum mortale?

¶ Nono, vtrum rapina ſit grauius peccatum, quam furtum?

Art. I. *Vtrum naturalis ſit homini poſſeſſio exteriorum rerum?* 368

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit naturalis homini poſſeſsio exteriorum rerum. Nullus enim debet ſibi attribuere quod Dei eſt. Sed dominium omnium creaturarum eſt pro- *Inf. cont. c. 22. fin. & 127. fin.*

Digitized by Google

prium Dei, ſecundum ilud Pſal.23. Domini eſt terra, &c. Ergo non eſt naturalis homini poſſeſsio rerum exteriorum.

In ſerm. ad diuites auros, à medio illius.

¶ 2. Præterea, Baſilius * exponens verbum diuitis dicentis Luc.12. Congregabo omnia quæ nata ſunt mihi, & bona mea: dicit, Dic mihi quæ tua? vnde ea ſumens in vitam tuliſti? Sed illa quæ homo poſsidet naturaliter, poteſt aliquis conuenienter dicere eſſe ſua. Ergo homo non poſsidet naturaliter exteriora bona.

Lib.1 de fide, c.1. circa medium, t.2

¶ 3. Præterea, Sicut Ambr. dicit in lib. de Trin. * Dominus nomen eſt poteſtatis. Sed homo non habet poteſtatem ſuper res exteriores. Nihil enim poteſt circa earum naturam immutare. Ergo poſſeſsio exteriorum rerum non eſt homini naturalis.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſalm.8. Omnia ſubieciſti ſub pedibus eius, ſcilicet hominis.

RESPONDEO dicendum, quod res exterior poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo quantum ad eius naturam, quæ non ſubiacet humanæ poteſtati, ſed ſolum diuinæ, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo quantum ad vſum ipſius rei: & ſic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem & voluntatem poteſt vti rebus exterioribus ad ſuam vtilitatem, quaſi propter ſe factis. Semper enim imperfectiora ſunt propter perfectiora, vt ſupra habitum eſt *. Et ex hac ratione Philoſophus probat in 1. Polit. † quod poſſeſsio rerum exteriorum eſt homini naturalis. Hoc autem naturale dominium ſuper cæteras creaturas, quod competit homini ſecundum rationem, in qua imago Dei conſiſtit, manifeſtatur in ipſa hominis creatione Geneſ. 1. vbi dicitur, Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram: & præſit piſcibus maris, &c.

** q.64.a.5.*
† lib.1.c.5.tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipſe ſecundum ſuam prouidentiam ordinauit quaſdam res ad corporalem hominis ſuſtentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad poteſtatem vtendi ipſis.

Ad ſecundum dicendum, quod diues ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona eſſe principaliter ſua, quaſi non accepiſſet ea ab alio, ſcilicet à Deo.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum, quantum ad naturas ipſarum. Quod quidem dominium ſoli Deo conuenit, vt dictum eſt *.

In corp. art.

Art. 2.

Digitized by Google

Art. 2. *Vtrum liceat alicui rem aliquam, quaſi pro-priam poſsidere?* *369*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur], quod non liceat alicui rem aliquam quaſi propriam poſsidere. Omne enim quod eſt contra ius naturale,eſt illicitum. Sed ſecundum ius naturale omnia ſunt communia: cui quidem communitati contrariatur proprietas poſſeſsionum. Ergo illicitum eſt cuilibet homini appropriare ſibi aliquam rem exteriorem. *1. contr. c. 127. fin. Et opuſc. 20. li. 4. c. 4.*

¶ 2. Præterea, Baſilius dicit *, exponens prædictum verbum diuitis, Sicut qui præueniens ad ſpectacula, prohiberet aduenientes, appropriando ſibi quod ad communem vſum ordinatur: ſimiles ſunt diuites qui communia quæ præoccupauerunt, æſtimant ſua eſſe. Sed illicitum eſſet præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum eſt appropriare ſibi aliquam rem communem. ** In ſer. ad diuites auaros, poſt med. il.*

¶ 3. Præterea, Ambroſ. dicit *, & habetur in Decret. diſt. 47. cap. Sicut hij, Proprium nemo dicat, quod eſt commune. Appellat autem commune, res exteriores, ſicut patet his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum eſſe, quod aliquis approprier ſibi aliquam rem exteriorem. ** In ſer. 81. tom. 3.*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de hæreſibus *, Apoſtolici dicuntur, qui ſe hoc nomine arrogantiſsime vocauerunt, eo quod in ſuam communionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias poſsidentes: quales habet catholica Eccleſia, & monachos, & clericos plurimos. Sed ideo iſti hæretici ſunt, quia ſe ab Eccleſia ſeparantes, nullam ſpem putant eos habere, qui vtuntur his rebus, quibus ipſi carent. Eſt ergo erroneum dicere, quod non liceat homini propria poſsidere. *c. 40. t. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum vnum eſt poteſtas procurandi & diſpenſandi: & quantum ad hoc licitum eſt quod homo propria poſsideat. Et eſt etiam neceſſarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidē, quia magis ſolicitus eſt vnuſquiſque ad procurandum aliquid quod ſibi ſoli competit, quam id quod eſt commune omnium vel multorum: quia vnuſquiſque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, ſicut accidit in multitudine miniſtrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur, ſi ſingulis immineat propria cura alicuius rei procurandæ. Eſſet autem confuſio, ſi quilibet indiſtincte quælibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus ſtatus hominum conſeruatur, dum

Digitized by Google

vnuſquiſque re ſua contentus eſt. Vnde videmus quod inter eos qui communiter, & ex indiuiſo aliquid poſſident, frequentius iurgia oriuntur.

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, eſt vſus ipſarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores vt proprias, ſed vt communes: vt ſcilicet de facili aliquis eas communicet in neceſsitate aliorum. Vnde Apoſt. dicit 1. ad Timoth. vlt. Diuitibus huius ſeculi præcipe facile tribuere, communicare.

Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur iuri naturali: non quia ius naturale dictet omnia eſſe poſsidenda communiter, & nihil eſſe quaſi proprium poſsidendum: ſed quia ſecundum ius naturale non eſt diſtinctio poſſeſsionum, ſed magis ſecundum humanum condictum, quod pertinet ad ius poſitiuum, vt ſupra dictum eſt *. Vnde proprietas poſſeſsionum non eſt contra ius naturale, ſed iuri naturali ſuperadditur per adinuentionem rationis humanæ.

q. 57. art. 2. & 3.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi ille qui præueniens ad ſpectacula prępararet aliis viam, non illicite ageret. Sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet. Et ſimiliter diues non illicite agit ſi præoccupans poſſeſſionem rei, quæ à principio erat communis, aliis etiam communicat. Peccat autem ſi alios ab vſu illius rei indiſcrete prohibeat. Vnde Baſilius ibidem dicit *, Cur tu abundas, ille vero mendicat, niſi vt tu bonæ diſpenſationis merita conſequaris: ille vero patientiæ præmiis coronetur?

Loco cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod cum dicit Ambr. Nemo proprium dicat quod eſt commune, loquitur de proprietate quantum ad vſum. Vnde ſubdit *, Pluſquam ſufficeret ſumptui, violenter obtentum eſt.

Ibid.

370 Art. 3. *Vtrum ſit de ratione furti, occulte accipere rem alienam?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſit de ratione furti, occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati: ſicut è contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam, dicitur Iſai. 3. Peccatum ſuum quaſi Sodoma prædicauerunt, nec abſconderunt. Ergo non eſt de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

Amb. in ſer. 81. nō procul à fin. tom. 2. Et habetur d. 47. c. Sicut ij, ante med.

§ 2. Præterea, Ambroſ. dicit *, & habetur in Decret. diſt. 47. Minus eſt criminis habenti tollere, quam cum poſsis & abundans iis, indigentibus denegare. Ergo

go ſicut furtum conſiſtit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipſius.

¶ 3. Præterea, Homo poteſt furtim ab alio accipere etiam quod ſuum eſt, puta rem quam apud alium depoſuit, vel quæ eſt ab eo iniuſte ablata. Non eſt ergo de ratione furti, quod ſit occulta acceptio rei alienæ.

SED contra eſt, quod * Iſid. dicit in lib. Etymologiarum, Fur à furuo dictus eſt, id eſt, à fuſco: nam noctis vtitur tempore.

l. 10. c. 6. incipit, Facundus dictus eſt, à med. illius.

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum conuenit ſibi, ſecundum quod contrariatur iuſtitiæ, quæ vnicuique tribuit quod ſuum eſt: & ex vno competit ei, quod vſurpat alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti, provt diſtinguitur à peccatis, quæ ſunt contra perſonam, ſicut ab homicidio, & adulterio: & ſecundum hoc competit furto, quod ſit circa rem poſſeſſam. Si quis enim accipiat id quod eſt alterius, non eſt quaſi poſſeſſio, ſed quaſi pars: ſicut ſi amputet membrum. Vel ſicut perſona coniuncta, vt ſi auferat filiam, vel vxorem, non habet proprie rationem furti. Tertia differentia eſt, quæ complet rationem furti: vt ſcilicet occulte vſurpetur alienum. Et ſecundum hoc propria ratio furti eſt, vt ſit occulta acceptio rei alienæ.

Ad primum ergo dicendum, quod occultatio quandoque quidem eſt cauſa peccati, puta cum quis vtitur occultatione ad peccandum, ſicut accidit in fraude, & dolo. Et hoc modo non diminuit, ſed conſtituit ſpeciem peccati, & ita eſt in furto. Alio modo occultatio eſt ſimplex circumſtantia peccati. Et ſic diminuit peccatum: tum quia ſignum verecundiæ eſt: tum quia tollit ſcandalum.

Ad ſecundum dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione iniuſta. Et ideo ſub iniuſta acceptione intelligitur etiam iuſta detentio,

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod eſt ſimpliciter vnius, ſecundum quid eſſe alterius: ſicut res depoſita eſt ſimpliciter quidem deponentis, ſed eſt eius, apud quem deponitur, quantum ad cuſtodiam. Et id quod eſt per rapinam ablatum, eſt rapientis, non ſimpliciter, ſed quantum ad detentionem.

Art. 4. *Vtrum furtum & rapina ſint peccata differentia ſpecie?*

371 Inf. ar. 9. cor. & 7. 73. art. 1. cor. & ad 2. & 2. Cor. 1. c. 13. ſi.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod furtum & rapina non ſint peccata differentia ſpecie.

Furtum enim & rapina differunt ſecundum occultum, & manifeſtum. Furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam, & manifeſtam. Sed in aliis generibus peccatorum, occultum & manifeſtum non diuerſificant ſpeciem. Ergo furtum & rapina non ſunt peccata ſpecie diuerſa.

¶ 2. Præterea, Moralia recipiunt ſpeciem à fine,
1.2. q. 1. vt ſupra * dictum eſt. Sed furtum, & rapina ordinantur
a.3. & 9. ad eumdem finem, ſcilicet ad habendum aliena. Ergo
18. art.6. non differunt ſpecie.

¶ 3. Præterea, Sicut rapitur aliquid ad poſsidendum, ita rapitur mulier ad delectandum. Vnde & Iſid.
lib.10. c. dicit in lib. Etymolog. * quod raptor dicitur corruptor,
2 l min- & rapta dicitur corrupta. Sed raptus dicitur, ſiue mu-
cipit Re- lier auferatur publice, ſiue occulte. Ergo & res poſ-
ligioſus, a ſeſſa rapi dicitur, ſiue occulte, ſiue publice rapiatur.
med. Ergo non differunt furtum, & rapina.

* ca 2. in SED contra eſt, quod Philoſ. * in 5. Ethicor. di-
fi. tom.5. ſtinguit furtum à rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

RESPONDEO dicendum, quod furtum, & rapina ſunt vitia iuſtitiæ oppoſita, in quantum aliquis alteri facit iniuſtum. Nullus autem patitur iniuſtum
c. 9. ante volens, vt probatur in 5. * Ethic. Et ideo furtum &
med. t.5. rapina ex hoc habent rationem peccati, quod acceptio eſt inuoluntaria ex parte eius, cui aliquid ſubtrahitur. Inuoluntarium autem dupliciter dicitur, ſcilicet per ignorantiam, & violentiam, vt habetur in 3.
c.1. t.5. Ethic. * Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, & aliam furtum: Ergo propter hoc differunt ſpecie.

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex ali-
372 quo inuoluntario, ſicut attenditur in peccatis oppoſi-
inf q.118 tis iuſtitiæ. Et ideo vbi occurrit diuerſa ratio inuo-
a. 4 con. luntarij, eſt diuerſa ſpecies peccati.

Et 2.q.42 Ad ſecundum dicendum, quod finis remotus rapi-
q.2.art.4 næ, & furti, idem eſt. Sed hoc non ſufficit ad identi-
con. Et tatem ſpeciei, quia eſt diuerſitas in finibus proximis.
mal.q.10 Raptor enim vult per propriam poteſtatem obtinere,
ar.2.cor. fur vero per aſtutiam.

Et q.15. Ad tertium dicendum, quod raptus mulieris non
ar.2.cor. poteſt eſſe occultus ex parte mulieris, quæ rapitur.
princi. c. Et ideo etiam ſi ſit occultus ex parte aliorum, à qui-
fures. & bus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mu-
c. ſi quis lieris, cui violentia infertur.

extr.1.de Art.5. *Vtrum furtum ſemper ſit peccatum?*

furtis. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod furtum non ſemper ſit peccatum. Nullum enim peccatum cadit

cadit ſub præcepto diuino. Dicitur enim Eccleſ. 15. Nemimi mandauit impie agere. Sed Deus inuenitur præcepiſſe furtum. Dicitur enim Exod. 12. Fecerunt filij Iſrael ſicut præceperat Dominus Moyſi, & expoliauerunt AEgyptios. Ergo furtum non ſemper eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Ille qui inuenit rem non ſuam, ſi eam accipiat, videtur furtum committere: quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur eſſe licitum ſecundum naturalem æquitatem, vt Iuriſtæ dicunt. Ergo videtur, quod furtum non ſemper ſit peccatum.

¶ 3. Præterea, Ille qui accipit rem ſuam, non videtur peccare: cum non agat contra iuſtitiam, cuius æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam, ſi aliquis rem ſuam occulte accipiat ab altero detentam, vel cuſtoditam. Ergo videtur, quod furtum non ſemper ſit peccatum.

SED contra eſt, quod dicitur Exod. 20. Non furtum facies.

RESPONDEO dicendum, quod ſi aliquis conſideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inueniet. Primo quidem propter contrarietatem ad iuſtitiam, quæ reddit vnicuique quod ſuum eſt: & ſic furtum iuſtitiæ opponitur, in quantum furtum eſt acceptio rei alienæ. Secundo ratione doli, ſeu fraudis, quam fur committit, occulte, & quaſi ex inſidiis rem alienam vſurpando. Vnde manifeſtum eſt, quod omne furtum eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte, vel manifeſte, auctoritate iudicis hoc decernentis, non eſt furtum: quia iam fit ſibi debitum per hoc quod ſententialiter ſibi eſt adiudicatum. Vnde multo minus furtum fuit, quod filij Iſrael tulerunt ſpolia AEgyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis, pro afflictionibus, quibus AEgyptij eos ſine cauſa afflixerant. Et ideo ſignanter dicitur Sap. 10. Iuſti tulerunt ſpolia impiorum.

Ad ſecundum dicendum, quod circa res inuentas eſt diſtinguendum. Quædam enim ſunt quæ numquam fuerunt in bonis alicuius, ſicut lapilli, & gemmæ, quæ inueniuntur in littore maris: & talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio eſt de theſauris antiquo tempore ſub terra occultatis, quorum non extat aliquis poſſeſſor, niſi, quod ſecundum leges ciuiles tenetur inuentor dare medietatem domino agri, ſi in alieno agro inuenerit. Propter quod in parabola Euang. dicitur Matth. 13. de inuentore theſauri abſconditi in agro, quod emit agrum, quaſi vt haberet

ius poſſidendi totum theſaurum. Quædam vero res inuentæ fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc ſi quis eas accipiat non animo retinendi, ſed animo reſtituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et ſimiliter ſi pro derelictis habeantur, & hoc credat inuentor, licet ſibi eas retineat, non committit furtum: alias autem committitur peccatum furti. Vnde * Auguſt. dicit in quadam homilia, & habetur 14. q. 5. Si quid inueniſti, & non reddidiſti, rapuiſti.

Ser. 19. de vert. Ap a mi. 10. 10. & habetur 14. q. 5. c. Si quid.

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem ſuam apud alium depoſitam, grauat depoſitariũ: quia tenetur ad reſtituendum eam, vel ad oſtendendum ſe eſſe innoxium. Vnde manifeſtum eſt, quod peccat, & tenetur ad reuelandum grauamen depoſitarij. Qui vero furtim accipit rem ſuam apud alium iniuſte detentam, peccat quidem, non quia grauet eum qui detinet (& ideo non tenetur ad reſtituendum aliquid vel ad recompenſandum:) ſed peccat contra communem iuſtitiam, dum ipſe ſibi vſurpat ſuæ rei iudicium, iuris ordine prætermiſſo. Et ideo tenetur Deo ſatisfacere, & dare operam, vt ſcandalum proximorum, ſi inde exortum fuerit, ſedetur.

373 Art. 6. *Vtrum furtum ſit peccatum mortale?*

Locu ſup. art 5. inductis. c. qui cum fure. de furtu.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod furtum non ſit peccatum mortale. Dicitur enim Prou. 6. Non grandis eſt culpæ, cum quis furatus fuerit. Sed omne peccatum mortale eſt grandis culpæ. Ergo furtum non eſt peccatum mortale.

¶. 2. Præterea, Peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, ſed ſolum pœna damni, ſecundum illud Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem aut ouem, quinque boues pro vno boue reſtituet, & quatuor oues pro vna oue. Ergo furtum non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Furtum poteſt committi in paruis rebus, ſicut & in magnis. Sed inconueniens videtur quod pro furto alicuius paruæ rei, puta vnius acus, vel vnius pennæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod nullus damnatur ſecundum diuinum iudicium, niſi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto ſecundum illud Zachar. 5. Hæc eſt maledictio, quæ egreditur ſuper faciem omnis terræ; quia omnis fur, ſicut ibi ſcriptum eſt, iudicabitur. Ergo furtum eſt peccatum mortale.

** q. 24. a. 12. & 1. 2. q. 72. act. 5. & 87. ar. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * habitum

habitum eſt, peccatum mortale eſt quod contrariatur charitati, ſecundum quod eſt ſpiritualis animæ vita. Charitas autem conſiſtit principaliter quidem in dilectione Dei, ſecundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet, vt proximo bonum velimus, & operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in ſuis rebus: & ſi paſsim homines ſibi inuicem furarentur, periret humana ſocietas. Vnde furtum tamquam contrarium charitati eſt peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non eſſe grandis culpæ duplici ratione. Primo quidem, propter neceſsitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit, vel totaliter tollit culpam, vt infra * patebit. Vnde ſubditur, Furatur enim, vt eſurientem impleat animam. Alio modo dicitur furtum non eſſe grandis culpæ, per comparationem ad reatum adulterij, quod punitur morte. Vnde ſubditur de fure, quod deprehenſus reddet ſeptuplum: qui autem adulter eſt, perdet animam ſuam. *art. ſeq.*

Ad ſecundum dicendum, quod pœnæ præſentis vitæ magis ſunt medicinales, quam retributiuæ. Retributio enim reſeruatur diuino iudicio, quod eſt ſecundum veritatem in peccantes. Et ideo ſecundum iudicium præſentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, ſed ſolum pro illis, quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis, quæ habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto quod irreparabile damnum non infert, non infligitur ſecundum præſens iudicium pœna mortis, niſi vt furtum aggrauatur per aliquam grauem circumſtantiam: ſicut patet de ſacrilegio, quod eſt furtum rei ſacræ; & de peculatu, quod eſt furtum rei communis: vt patet per * Auguſtinum ſuper Ioannem, & de plagio, quod eſt furtum hominis, pro quo quis morte punitur: vt patet Exodi 21. *tra. 50. à me. 10. 9.*

Ad tertium dicendum, quod illud quod modicum eſt ratio apprehendit quaſi nihil. Et ideo in his quæ minima ſunt, homo non reputat ſibi nocumentum inferri. Et ille qui accipit, poteſt præſumere hoc non eſſe contra voluntatem eius, cuius eſt res. Et pro tanto ſi quis furtiue huiuſmodi res minimas accipiat, poteſt excuſari à peccato mortali. Si tamen habeat animum furandi, & inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis poteſt eſſe peccatum mortale, ſicut & in ſolo cogitatu per conſenſum.

Digitized by Google

Nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afficit ſenſum dolore: vnde multo minus nocumentum eſt, quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, niſi per modum pœnæ propter iuſtitiam. Nullus autem iuſte punit aliquem, niſi ſit eius iuriſdictioni ſubiectus. Et ideo verberare aliquem non licet, niſi habenti poteſtatem aliquam ſuper illum, qui verberatur. Et quia filius ſubditur poteſtati patris, & ſeruus poteſtati domini: licite poteſt verberare pater filium, & dominus ſeruum cauſa correctionis & diſciplinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ira ſit appetitus vindictæ, præcipue concitatur ira, cum aliquis ſe reputat læſum iniuſte, vt patet per Philoſ. in 2. Rhet. *. Et ideo per hoc quod patribus interdicitur, ne filios ad iracundiam prouocent, non prohibetur quin filios verberent cauſa diſciplinæ: ſed quod non immoderate eos affligant verberibus. Quod vero iniicitur dominis, quod remittant ſeruis minas, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo, vt remiſſe minis vtantur: quod pertinet ad moderationem diſciplinæ. Alio modo, vt aliquis non ſemper impleat quod comminatus eſt: quod pertinet ad hoc, quod iudicium quo quis comminatus eſt pœnam, quandoque per remiſsionis miſericordiam temperetur.

li. 2. c. 1. parum à prin. to. 6

Ad ſecundum dicendum, quod maior poteſtas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem ciuitas eſt perfecta communitas, ita princeps ciuitatis habet perfectam poteſtatem coërcendi. Et ideo poteſt infligere pœnas irreparabiles, ſcilicet occiſionis vel mutilationis. Pater autem & dominus, qui præſunt familiæ domeſticæ, quæ eſt imperfecta communitas, habent imperfectam poteſtatem coërcendi, ſecundum leuiores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiuſmodi eſt verberatio.

Ad tertium dicendum, quod exhibere diſciplinam volenti, cuilibet licet. Sed diſciplinam nolenti adhibere, eſt ſolum eius, cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus caſtigare.

366

Art. 3. *Vtrum liceat aliquem hominem incarcerare?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim eſt malus ex genere, qui cadit ſupra indebitam materiam, vt ſupra dictum eſt *. Sed homo habens natu

**c. quamuis, de pœnu lib. 6. 1 2. q. 8. art. 1.*

naturalem arbitrij libertatem eſt indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum eſt aliquem incarcerare.

¶ 2. Præterea, Humana iuſtitia regulari debet ex diuina. Sed ſicut dicitur Eccleſ. 15. Deus reliquit hominem in manu conſilij ſui. Ergo videtur quod non eſt aliquis coercendus vinculis vel carcere.

3. Præterea, Nullus eſt coercendus niſi ab opere malo, à quo quilibet poteſt alium licite impedire. Si ergo incarcerare aliquem eſſet licitum ad hoc quod cohiberetur à malo, cuilibet eſſet licitum aliquem incarcerare: quod patet eſſe falſum. Ergo & primum.

SED contra eſt, quod Leuit. 24. legitur, quemdam miſſum fuiſſe in carcerem propter peccatum blaſphemiæ.

RESPONDEO dicendum, quod in bonis corporis tria per ordinem conſiderantur. Primo quidem integritas corporalis ſubſtantiæ, cui detrimentum affertur per occiſionem vel mutilationem. Secundo delectatio, vel quies ſenſus, cui opponitur verberatio, vel quodlibet ſenſum dolore afficiens. Tertio motus & vſus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, ſeu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, eſt illicitum, niſi fiat ſecundum ordinem iuſtitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui abutitur poteſtate ſibi data, meretur eam amittere. Et ideo homini qui peccando abuſus eſt libero vſu ſuorum membrorum, conueniens eſt incarcerationis materia.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus quandoque ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ peccatores cohibet ne poſsint peccata implere, ſecundum illud Iob. 5. Qui diſsipat cogitationes malignorum, ne poſsint implere manus eorum quod cœperant. Quandoque vero eos permittit quod voluerint, agere. Et ſimiliter ſecundum humanam iuſtitiam, non pro qualibet culpa homines incarcerantur, ſed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito ſtatim perpetrando, cuilibet licet: ſicut cum aliquis detinet aliquem ne ſe præcipitet, vel ne alium feriat. Sed ſimpliciter aliquem includere vel ligare, ad eum ſolum pertinet, qui habet diſponere vniuerſaliter de actibus & vita alterius: quia per hoc impeditur non ſolum à malis faciendis, ſed etiam à bonis agendis.

Digitized by Google

367 Art. 4. *Vtrum peccatum aggrauetur ex hoc, quod prædicta iniuria inferuntur in perſonas aliis coniunctas?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod peccatum non aggrauetur ex hoc, quod prædictæ iniuriæ inferuntur in perſonas aliis coniunctas. Huiuſmodi enim iniuriæ habent rationem peccati, provt nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis eſt contra hominis voluntatem malum quod in propriam perſonam infertur, quam quod infertur in perſonam coniunctam. Ergo iniuria illata in perſonam coniunctam eſt minor.

¶ 2. Præterea, In ſacra ſcriptura præcipue reprehenduntur qui pupillis & viduis iniurias inferunt. Vnde dicitur Eccleſ. 35 Non deſpiciet preces pupilli, nec viduam, ſi effundat loquelam gemitus. Sed vidua & pupillus non ſunt perſonæ aliis coniunctæ. Ergo ex hoc, quod infertur iniuria perſonis coniunctis, non aggrauatur peccatum.

¶ 3. Præterea, Perſona coniuncta habet propriam voluntatem, ſicut & principalis perſona. Poteſt enim aliquid ei eſſe voluntarium quod eſt contra voluntatem principalis perſonæ: vt patet in adulterio, quod placet vxori, & diſplicet viro. Sed huiuſmodi iniuriæ habent rationem peccati, provt conſiſtunt in voluntaria commutatione. Ergo huiuſmodi iniuriæ minus habent de ratione peccati.

SED contra eſt, quod Deut. 21. ad quamdam exaggerationem dicitur, Filij tui, & filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.

RESPONDEO dicendum, quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, cæteris paribus, tanto grauius eſt peccatum: & inde eſt quod grauius eſt peccatum ſi aliquis percutiat principem, quam perſonam priuatam: quia redundat in iniuriam totius multitudinis, vt ſupra dictum eſt *. Cum autem infertur iniuria in aliquam perſonam coniunctam alteri, qualitercumque illa iniuria pertinet ad duas perſonas. Et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipſo aggrauatur peccatum: poteſt tamen contingere, quod ſecundum aliquas circumſtantias ſit grauius peccatum, quod fit contra perſonam nulli coniunctam, vel propter dignitatem perſonæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

1.2.q.73. art.9.

Ad primum ergo dicendum, quod iniuria illata in perſonam coniunctam, minus eſt nociua perſonæ, cui coniungitur, quam ſi in ipſam immediate inferretur: & ex hac parte eſt minus pecca-

tum,

Digitized by Google

tum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam perſonæ, cui coniungitur, ſuperadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo, quod aliam perſonam ſecundum ſe lædit.

Ad ſecundum dicendum, quod iniuriæ illatæ in viduas & pupillos magis exaggerantur: tum quia magis opponuntur miſericodiæ, tum quia idem nocumentum huiuſmodi perſonis inflictum, eſt eis grauius, quia non habent releuantem.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod vxor voluntarie conſentit in adulterium, minoratur quidem peccatum, & iniuria, ex parte ipſius mulieris. Grauius enim eſſet ſi adulter violenter eam opprimeret. Non tamen propter hoc tollitur iniuria ex parte viri: quia vxor non habet poteſtatem ſui corporis, ſed vir, vt dicitur 1. ad Corinth. 7. Et eadem ratio eſt de ſimilibus. De adulterio tamen, quia non ſolum iuſtitiæ, ſed etiam caſtitati opponitur, erit locus infra agendi *, in tractatu de Temperantia. * *q. 154. art. 8.*

QVAESTIO LXVI.

De peccatis iuſtitia oppoſitis: & primo de furto, in nouem articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccatis iuſtitiæ oppoſitis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus, ſcilicet de furto & rapina.

ET CIRCA hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum naturalis ſit homini poſſeſsio exteriorum rerum?

¶ Secundo, vtrum licitum ſit, quod aliquis rem aliquam poſsideat quaſi propriam?

¶ Tertio, vtrum furtum ſit occulta acceptio rei alienæ?

¶ Quarto, vtrum rapina ſit peccatum ſpecie differens à furto?

¶ Quinto, vtrum omne furtum ſit peccatum?

¶ Sexto, vtrum furtum ſit peccatum mortale?

¶ Septimo, vtrum liceat furari in neceſsitate?

¶ Octauo, vtrum omnis rapina ſit peccatum mortale?

¶ Nono, vtrum rapina ſit grauius peccatum, quam furtum?

Art. 1. *Vtrum naturalis ſit homini poſſeſsio exteriorum rerum?* 368

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit naturalis homini poſſeſsio exteriorum rerum. Nullus enim debet ſibi attribuere quod Dei eſt. Sed dominium omnium creaturarum eſt pro- *Inf. cont. c. 22. fin. & 127. fin.*

Art. 2. Vtrum liceat alicui rem aliquam, quaſi propriam poſſidere?

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat alicui rem aliquam quaſi propriam poſſidere. Omne enim quod eſt contra ius naturale, eſt illicitum. Sed ſecundum ius naturale omnia ſunt communia: cui quidem communitati contrariatur proprietas poſſeſsionum. Ergo illicitum eſt cuilibet homini appropriare ſibi aliquam rem exteriorem. *3. contr. c. 127. fin. Et opuſc. 20. li. 4. c. 4.*

¶ 2. Præterea, Baſilius dicit *, exponens prædictum verbum diuitis, Sicut qui præueniens ad ſpectacula, prohiberet aduenientes, appropriando ſibi quod ad communem vſum ordinatur: ſimiles ſunt diuites qui communia quæ præoccupauerunt, æſtimant ſua eſſe. Sed illicitum eſſet præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum eſt appropriare ſibi aliquam rem communem. ** In ſer. ad diuites auaros, poſt med. il.*

¶ 3. Præterea, Ambroſ. dicit *, & habetur in Decret. diſt. 47. cap. Sicut hij, Proprium nemo dicat, quod eſt commune. Appellat autem commune, res exteriores, ſicut patet his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum eſſe, quod aliquis approprict ſibi aliquam rem exteriorem. ** In ſer. 81. tom. 3.*

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. de hæreſibus *, Apoſtolici dicuntur, qui ſe hoc nomine arrogantiſsime vocauerunt, eo quod in ſuam communionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias poſsidentes: quales habet catholica Eccleſia, & monachos, & clericos plurimos. Sed ideo iſti hæretici ſunt, quia ſe ab Eccleſia ſeparantes, nullam ſpem putant eos habere, qui vtuntur his rebus, quibus ipſi carent. Eſt ergo erroneum dicere, quod non liceat homini propria poſsidere. ** c. 40. t. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum vnum eſt poteſtas procurandi & diſpenſandi: & quantum ad hoc licitum eſt quod homo propria poſsideat. Et eſt etiam neceſſarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidē, quia magis ſolicitus eſt vnuſquiſque ad procurandum aliquid quod ſibi ſoli competit, quam id quod eſt commune omnium vel multorum: quia vnuſquiſque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, ſicut accidit in multitudine miniſtrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanæ tractantur, ſi ſingulis immineat propria cura alicuius rei procurandæ. Eſſet autem confuſio, ſi quilibet indiſtincte quælibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus ſtatus hominum conſeruatur, dum

vnuſquiſque re ſua contentus eſt. Vnde videmus quod inter eos qui communiter, & ex indiuiſo aliquid poſſident, frequentius iurgia oriuntur.

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, eſt vſus ipſarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores vt proprias, ſed vt communes: vt ſcilicet de facili aliquis eas communicet in neceſsitate aliorum. Vnde Apoſt. dicit 1. ad Timoth. vlt. Diuitibus huius ſeculi præcipe facile tribuere, communicare.

Ad primum ergo dicendum, quod communitas rerum attribuitur iuri naturali: non quia ius naturale dictet omnia eſſe poſsidenda communiter, & nihil eſſe quaſi proprium poſsidendum: ſed quia ſecundum ius naturale non eſt diſtinctio poſſeſsionum, ſed magis ſecundum humanum condictum, quod pertinet ad ius poſitiuum, vt ſupra dictum eſt *. Vnde proprietas poſſeſsionum non eſt contra ius naturale, ſed iuri naturali ſuperadditur per adinuentionem rationis humanæ.

q. 57. art. 2. & 3.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi ille qui præueniens ad ſpectacula præpararet aliis viam, non illicite ageret. Sed ex hoc illicite agit, quod alios prohibet. Et ſimiliter diues non illicite agit ſi præoccupans poſſeſſionem rei, quæ à principio erat communis, aliis etiam communicat. Peccat autem ſi alios ab vſu illius rei indiſcrete prohibeat. Vnde Baſilius ibidem dicit *, Cur tu abundas, ille vero mendicat, niſi vt tu bonæ diſpenſationis merita conſequaris: ille vero patientiæ præmiis coronetur?

Loco cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod cum dicit Ambr. Nemo proprium dicat quod eſt commune, loquitur de proprietate quantum ad vſum. Vnde ſubdit *, Pluſquam ſufficeret ſumptui, violenter obtentum eſt.

Ibid.

370 Art. 3. *Vtrum ſit de ratione furti, occulte accipere rem alienam?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non ſit de ratione furti, occulte accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati: ſicut è contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam, dicitur Iſai. 3. Peccatum ſuum quaſi Sodoma prædicauerunt, nec abſconderunt. Ergo non eſt de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

¶ 2. Præterea, Ambroſ. dicit *, & habetur in Decret. diſt. 47. Minus eſt criminis habenti tollere, quam cum poſsis & abundans iis, indigentibus denegare. Ergo

Amb. in ſer. 81. nõ procul à fin. tom. 2. Et habetur d. 47. c. Sicut ij, ante med.

go ſicut furtum conſiſtit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipſius.

¶ 3. Præterea, Homo poteſt furtim ab alio accipere etiam quod ſuum eſt, puta rem quam apud alium depoſuit, vel quæ eſt ab eo iniuſte ablata. Non eſt ergo de ratione furti, quod ſit occulta acceptio rei alienæ.

SED contra eſt, quod * Iſid. dicit in lib. Etymologiarum, Fur à furuo dictus eſt, id eſt, à fuſco: nam noctis vtitur tempore. *l. 10. c. 6. incipit, Facundus dictus eſt, à med. illius.*

RESPONDEO dicendum, quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum conuenit ſibi, ſecundum quod contrariatur iuſtitiæ, quæ vnicuique tribuit quod ſuum eſt: & ex vno competit ei, quod vſurpat alienum. Secundum vero pertinet ad rationem furti, provt diſtinguitur à peccatis, quæ ſunt contra perſonam, ſicut ab homicidio, & adulterio: & ſecundum hoc competit furto, quod ſit circa rem poſſeſſam. Si quis enim accipiat id quod eſt alterius, non eſt quaſi poſſeſsio, ſed quaſi pars: ſicut ſi amputet membrum. Vel ſicut perſona coniuncta, vt ſi auferat filiam, vel vxorem, non habet proprie rationem furti. Tertia differentia eſt, quæ complet rationem furti: vt ſcilicet occulte vſurpetur alienum. Et ſecundum hoc propria ratio furti eſt, vt ſit occulta acceptio rei alienæ.

Ad primum ergo dicendum, quod occultatio quandoque quidem eſt cauſa peccati, puta cum quis vtitur occultatione ad peccandum, ſicut accidit in fraude, & dolo. Et hoc modo non diminuit, ſed conſtituit ſpeciem peccati, & ita eſt in furto. Alio modo occultatio eſt ſimplex circumſtantia peccati. Et ſic diminuit peccatum: tum quia ſignum verecundiæ eſt: tum quia tollit ſcandalum.

Ad ſecundum dicendum, quod detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione iniuſta. Et ideo ſub iniuſta acceptione intelligitur etiam iuſta detentio,

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod eſt ſimpliciter vnius, ſecundum quid eſſe alterius: ſicut res depoſita eſt ſimpliciter quidem deponentis, ſed eſt eius, apud quem deponitur, quantum ad cuſtodiam. Et id quod eſt per rapinam ablatum, eſt rapientis, non ſimpliciter, ſed quantum ad detentionem. 571

Art. 4. *Vtrum furtum & rapina ſint peccata differentia ſpecie?* *Inf. ar. 9. cor. & q. 73. art. 1. cor. & ad 2. & 2. Cor. 1: c. 13. fi.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod furtum & rapina non ſint peccata differentia ſpecie.

Digitized by Google

Furtum enim & rapina differunt ſecundum occultum, & manifeſtum. Furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam,& manifeſtam. Sed in aliis generibus peccatorum , occultum & manifeſtum non diuerſificant ſpeciem. Ergo furtum & rapina non ſunt peccata ſpecie diuerſa.

¶ 2. Præterea , Moralia recipiunt ſpeciem à fine,
1.2.q 1. vt ſupra * dictum eſt. Sed furtum,& rapina ordinantur
a.3.& q. ad eumdem finem, ſcilicet ad habendum aliena. Ergo
18.art.6. non differunt ſpecie.

¶ 3. Præterea , Sicut rapitur aliquid ad poſsidendum,ita rapitur mulier ad delectandum.Vnde & Iſid.
lib.10.c. dicit in lib.Etymolog.*quod raptor dicitur corruptor,
21 in in- & rapta dicitur corrupta.Sed raptus dicitur, ſiue mu-
cipit Re- lier auferatur publice, ſiue occulte. Ergo & res poſ-
ligioſus,à ſeſſa rapi dicitur , ſiue occulte , ſiue publice rapiatur.
med. Ergo non differunt furtum,& rapina.

*c.2. in SED contra eſt, quod Philſ. * in 5. Ethicor. di-
fi.,tom.5. ſtinguit furtum à rapina,ponens furtum occultum,rapinam vero violentam.

RESPONDEO dicendum , quod furtum, & rapina ſunt vitia iuſtitiæ oppoſita,in quantum aliquis alteri facit iniuſtum. Nullus autem patitur iniuſtum
c.9.ante volens, vt probatur in 5. * Ethic. Et ideo furtum &
med.t.5. rapina ex hoc habent rationem peccati , quod acceptio eſt inuoluntaria ex parte eius , cui aliquid ſubtrahitur. Inuoluntarium autem dupliciter dicitur,ſcilicet per ignorantiam, & violentiam, vt habetur in 3.
c.1. t.5. Ethic. * Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, & aliam furtum : Ergo propter hoc differunt ſpecie.

Ad primum ergo dicendum , quod in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex ali-
372 quo inuoluntario,ſicut attenditur in peccatis oppoſi-
inf q.118 tis iuſtitiæ. Et ideo vbi occurrit diuerſa ratio inuo-
a.4 con. luntarij, eſt diuerſa ſpecies peccati.

Et 2.q.42 Ad ſecundum dicendum, quod finis remotus rapi-
q.2.art.4 næ, & furti,idem eſt. Sed hoc non ſufficit ad identi-
con. Et tatem ſpeciei , quia eſt diuerſitas in finibus proximis.
mal.q.10 Raptor enim vult per propriam poteſtatem obtinere,
ar.2.cor. fur vero per aſtutiam.

Et q.15. Ad tertium dicendum , quod raptus mulieris non
ar.2.cor. poteſt eſſe occultus ex parte mulieris , quæ rapitur.
princi. c. Et ideo etiam ſi ſit occultus ex parte aliorum , à qui-
fures. & bus rapitur,adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mu-
c.ſi quis lieris,cui violentia infertur.

extr.1.de Art.5. *Vtrum furtum ſemper ſit peccatum?*

furtis. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod furtum non ſemper ſit peccatum. Nullum enim peccatum

cadit

Digitized by Google

cadit ſub præcepto diuino. Dicitur enim Eccleſ. 15. Nemimi mandauit impie agere. Sed Deus inuenitur præcepiſſe furtum. Dicitur enim Exod. 12. Fecerunt filij Iſrael ſicut præceperat Dominus Moyſi, & expoliauerunt Ægyptios. Ergo furtum non ſemper eſt peccatum.

¶ 2. Præterea, Ille qui inuenit rem non ſuam, ſi eam accipiat, videtur furtum committere: quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur eſſe licitum ſecundum naturalem æquitatem, vt Iuriſtæ dicunt. Ergo videtur, quod furtum non ſemper ſit peccatum.

¶ 3. Præterea, Ille qui accipit rem ſuam, non videtur peccare: cum non agat contra iuſtitiam, cuius æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam, ſi aliquis rem ſuam occulte accipiat ab altero detentam, vel cuſtoditam. Ergo videtur, quod furtum non ſemper ſit peccatum.

SED contra eſt, quod dicitur Exod. 20. Non furtum facies.

RESPONDEO dicendum, quod ſi aliquis conſideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inueniet. Primo quidem propter contrarietatem ad iuſtitiam, quæ reddit vnicuique quod ſuum eſt: & ſic furtum iuſtitiæ opponitur, in quantum furtum eſt acceptio rei alienæ. Secundo ratione doli, ſeu fraudis, quam fur committit, occulte, & quaſi ex inſidiis rem alienam vſurpando. Vnde manifeſtum eſt, quod omne furtum eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte, vel manifeſte, auctoritate iudicis hoc decernentis, non eſt furtum: quia iam fit ſibi debitum per hoc quod ſententialiter ſibi eſt adiudicatum. Vnde multo minus furtum fuit, quod filij Iſrael tulerunt ſpolia Ægyptiorum ex præcepto Domini hoc decernentis, pro afflictionibus, quibus Ægyptij eos ſine cauſa afflixerant. Et ideo ſignanter dicitur Sap. 10. Iuſti tulerunt ſpolia impiorum.

Ad ſecundum dicendum, quod circa res inuentas eſt diſtinguendum. Quædam enim ſunt quæ numquam fuerunt in bonis alicuius, ſicut lapilli, & gemmæ, quæ inueniuntur in littore maris: & talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio eſt de theſauris antiquo tempore ſub terra occultatis, quorum non extat aliquis poſſeſſor, niſi, quod ſecundum leges ciuiles tenetur inuentor dare medietatem domino agri, ſi in alieno agro inuenerit. Propter quod in parabola Euang. dicitur Matth. 13. de inuentore theſauri abſconditi in agro, quod emit agrum, quaſi vt haberet

ius poſsidendi totum theſaurum. Quædam vero res inuentæ fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc ſi quis eas accipiat non animo retinendi, ſed animo reſtituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et ſimiliter ſi pro derelictis habeantur, & hoc credat inuentor, licet ſibi eas retineat, non committit furtum: alias autem committitur peccatum furti. Vnde * Auguſt. dicit in quadam homilia, & habetur 14. q. 5. Si quid inueniſti, & non reddidiſti, rapuiſti.

Ser. 19. de verb. Ap à in. 10. 10. & habetur 14. q. 5. c. Si quid.

Ad tertium dicendum, quod ille qui furtim accipit rem ſuam apud alium depoſitam, grauat depoſitariũ: quia tenetur ad reſtituendum eam, vel ad oſtendendum ſe eſſe innoxium. Vnde manifeſtum eſt, quod peccat, & tenetur ad reuelandum grauamen depoſitarij. Qui vero furtim accipit rem ſuam apud alium iniuſte detentam, peccat quidem, non quia grauet eum qui detinet (& ideo non tenetur ad reſtituendum aliquid vel ad recompenſandum:) ſed peccat contra communem iuſtitiam, dum ipſe ſibi vſurpat ſuæ rei iudicium, iuris ordine prætermiſſo. Et ideo tenetur Deo ſatisfacere, & dare operam, vt ſcandalum proximorum, ſi inde exortum fuerit, ſedetur.

373

Art. 6. *Vtrum furtum ſit peccatum mortale?*

Locu ſup. art 5. in ductis. c. qui cum fure. de furtu.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod furtum non ſit peccatum mortale. Dicitur enim Prou. 6. Non grandis eſt culpæ, cum quis furatus fuerit. Sed omne peccatum mortale eſt grandis culpæ. Ergo furtum non eſt peccatum mortale.

¶. 2. Præterea, Peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, ſed ſolum pœna damni, ſecundum illud Exod. 22. Si quis furatus fuerit bouem aut ouem, quinque boues pro vno boue reſtituet, & quatuor oues pro vna oue. Ergo furtum non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Furtum poteſt committi in paruis rebus, ſicut & in magnis. Sed inconueniens videtur quod pro furto alicuius paruæ rei, puta vnius acus, vel vnius pennæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod nullus damnatur ſecundum diuinum iudicium, niſi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto ſecundum illud Zachar. 5. Hæc eſt maledictio, quæ egreditur ſuper faciem omnis terræ; quia omnis fur, ſicut ibi ſcriptum eſt, iudicabitur. Ergo furtum eſt peccatum mortale.

** q. 24. a. 12. & 1. 2. q. 72. art. 5. & 87. ar. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * habitum

habitum eſt, peccatum mortale eſt quod contrariatur charitati, ſecundum quod eſt ſpiritualis animæ vita. Charitas autem conſiſtit principaliter quidem in dilectione Dei, ſecundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet, vt proximo bonum velimus, & operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in ſuis rebus: & ſi paſsim homines ſibi inuicem furarentur, periret humana ſocietas. Vnde furtum tamquam contrarium charitati eſt peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non eſſe grandis culpæ duplici ratione. Primo quidem, propter neceſsitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit, vel totaliter tollit culpam, vt infra * patebit. Vnde ſubditur, Furatur enim, vt eſurientem impleat animam. Alio modo dicitur furtum non eſſe grandis culpæ, per comparationem ad reatum adulterij, quod punitur morte. Vnde ſubditur de fure, quod deprehenſus reddet ſeptuplum: qui autem adulter eſt, perdet animam ſuam. *art. ſeq.*

Ad ſecundum dicendum, quod pœnæ præſentis vitæ magis ſunt medicinales, quam retributiuæ. Retributio enim reſeruatur diuino iudicio, quod eſt ſecundum veritatem in peccantes. Et ideo ſecundum iudicium præſentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, ſed ſolum pro illis, quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis, quæ habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto quod irreparabile damnum non infert, non infligitur ſecundum præſens iudicium pœna mortis, niſi vt furtum aggrauatur per aliquam grauem circumſtantiam: ſicut patet de ſacrilegio, quod eſt furtum rei ſacræ; & de peculatu, quod eſt furtum rei communis: vt patet per * Auguſtinum ſuper Ioannem, & de plagio, quod eſt furtum hominis, pro quo quis morte punitur: vt patet Exodi 21. *tra. 50. à me. 10. 9.*

Ad tertium dicendum, quod illud quod modicum eſt ratio apprehendit quaſi nihil. Et ideo in his quæ minima ſunt, homo non reputat ſibi nocumentum inferri. Et ille qui accipit, poteſt præſumere hoc non eſſe contra voluntatem eius, cuius eſt res. Et pro tanto ſi quis furtiue huiuſmodi res minimas accipiat, poteſt excuſari à peccato mortali. Si tamen habeat animum furandi, & inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis poteſt eſſe peccatum mortale, ſicut & in ſolo cogitatu per conſenſum.

Digitized by Google

374 Art. 7. *Vtrum liceat alicui furari propter neceſsitatem?*

Inf. quaſ. 110. a. 3. ad 4. & 4. d. 15. q. 2. ar. 1. q. 4. ad. 2 & ar. 4. q. 2. ad 2. & ar. 5. q. 1. cor.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat alicui furari propter neceſsitatem. Non enim imponitur pœnitentia niſi peccanti. Sed extra, de furtis * dicitur. Si quis per neceſsitatem famis, aut nuditatis furatus fuerit cibaria, veſtem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres. Ergo non licet furari propter neceſsitatem.

** c. ſi quis de furtis.*

¶ 2. Præterea, Philoſ. † dicit in 2. Ethicor. quod quædam confeſtim nominata, conuoluta ſunt cum malitia, inter quæ ponit furtum. Sed illud, quod eſt ſecundum ſe malum, non poteſt propter aliquem bonum finem, bonum fieri. Ergo non poteſt aliquis licite furari, vt neceſsitati ſuæ ſubueniat.

† ca. 6. ad fin. to. 5

¶ 3. Præterea, Homo debet diligere proximum, ſicut ſeipſum. Sed non licet furari ad hoc, quod aliquis per eleemoſynam proximo ſubueniat: vt † Auguſtinus dicit in libro contra mendacium. Ergo etiam non licet furari ad ſubueniendum propriæ neceſſitati.

cap. 7. in me. to. 4.

SED contra eſt, quod in neceſsitate ſunt omnia communia: & ita non videtur eſſe peccatum, ſi aliquis rem alterius accipiat propter neceſsitatem ſibi factam communem.

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ ſunt iuris humani, non poſſunt derogare iuri naturali, vel iuri diuino. Secundum autem naturalem ordinem ex diuina prouidentia inſtitutum, res inferiores ſunt ordinatæ ad hoc, quod ex his ſubueniatur hominum neceſsitati: & ideo per rerum diuiſionem, & appropriationem ex iure humano procedentem non impeditur, quin hominis neceſsitati ſit ſubueniendum ex huiuſmodi rebus. Et ideo res quas aliqui ſuperabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum ſuſtentationi. Vnde * Ambroſ. dicit, & habetur in Decretis diſtinct. 47. Eſurientium panis eſt, quem tu detines: nudorum indumentum eſt, quod tu recludis: miſerorum redemptio, & abſolutio eſt pecunia, quam tu in terram defodis. Sed quia multi ſunt neceſsitatem patientes, & non poteſt ex eadem re omnibus ſubueniri: committitur arbitrio vniuſcuiuſque diſpenſatio propriarum rerum, vt ex eis ſubueniat neceſsitatem patientibus. Si tamen adeo ſit euidens, & vrgens neceſsitas, vt manifeſtum ſit inſtanti neceſsitati de rebus occurrentibus eſſe ſubueniendum (puta cum imminet perſonæ periculum, & aliter ſubueniri non poteſt); tunc licite poteſt ali-

** Serm. 81. nō procul a. ſi. to. 3. Et habetur diſt. 47. cap. Sicut ij.*

quis

quis ex rebus alienis ſuæ neceſsitati ſubuenire, ſiue manifeſte, ſiue occulte ſublatis, nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur in caſu, in quo non eſt vrgens neceſsitas.

Ad ſecundum dicendum, quod, vti re aliena occulte accepta in caſu neceſsitatis extremæ, non habet rationem furti, proprie loquendo: quia per talem neceſsitatem efficitur ſuum id quod aliquis accipit ad ſuſtentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum, quod in caſu ſimilis neceſsitatis etiam poteſt aliquis occulte rem alienam accipere, vt ſubueniat proximo ſic indigenti.

Art. 8. *Vtrum rapina poſsit fieri ſine peccato?* 375

AD octauuum ſic proceditur. Videtur, quod rapina poſsit fieri ſine peccato. Præda enim per violentiam accipitur: quod videtur ad rationem rapinæ pertinere: ſecundum * prædicta. Sed prædam accipere ab hoſtibus licitum eſt. Dicit enim † Ambr. in lib. de Patriarchis, Cum præda fuerit in poteſtate victoris, decet militarem diſciplinam, vt regi ſeruentur omnia, ſcilicet ad diſtribuendum. Ergo rapina in aliquo caſu eſt licita.

** 4. huius q.*

† l. 1. de Abrahā c. 3. à med. tom. 4.

¶ 2. Præterea, Licitum eſt auferre ab aliquo id quod non eſt eius. Sed res quas infideles habent, non ſunt eorum. Dicit enim Auguſt. in epiſtola ad * Vincentium Donatiſtam, Res falſo apppellatis veſtras, quas nec iuſte poſsidetis, & ſecundum leges terrenorum regum amittere iuſsi eſtis. Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere poſsit.

** Epiſt. 48. in 2. pag. ante fin. epiſ. 102.*

¶ 3. Præterea; Terrarum principes multa à ſuis ſubditis violenter extorquent: quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Graue autem videtur dicere, quod in hoc peccent: quia ſic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo caſu eſt licita.

SED contra eſt, quod de quolibet licite accepto poteſt fieri Deo ſacrificium, vel oblatio. Non autem poteſt fieri de rapina, ſecundum illud Iſai. 61. Ego Dominus diligens iudicium, & odio habens rapinam in holocauſtum. Ergo per rapinam aliquid accipere non eſt licitum.

RESPONDEO dicendum, quod rapina quandam violentiam & coactionem importat, per quam contra iuſtitiam alicui aufertur quod ſuum eſt: In ſocietate autem hominum nullus habet coactionem, niſi per publicam poteſtatem. Et ideo quicunque per violentiam aliquid alteri aufert, ſi ſit priuata perſona, non vtens publica poteſtate, illicite agit, & rapinam committit:

pertinent ad iudicium: ſecundo, de nocumentis verborum quæ fiunt extra iudicium.

¶ Circa primum quinque conſideranda occurrunt. Primo quidem, de iniuſtitia iudicis in iudicando. Secundo, de iniuſtitia accuſatoris in accuſando. Tertio, de iniuſtitia ex parte rei in ſua defenſione. Quarto, de iniuſtitia teſtis in teſtificando. Quinto, de iniuſtitia aduocati in patrocinando.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum aliquis poſsit iuſte iudicare eum qui non eſt ſibi ſubditus?

¶ Secundo, vtrum liceat iudici iudicare contra veritatem quam nouit, propter ea quæ ſibi proponuntur?

¶ Tertio, vtrum iudex poſsit aliquem iuſte condemnare non accuſatum?

¶ Quarto, vtrum licite poſsit pœnam relaxare?

f 577. Art. I. *Vtrum quis poſsit iuſte iudicare eum, qui non eſt ſibi ſubiectus?*

Sup. q. 60. a. 6. Et 4. d. 17. q. 3. ar. 3. q. 4. Et d. 48. q. 1. a. 1. cor.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis poſsit iuſte iudicare eum, qui non eſt ſibi ſubditus. Dicitur enim Dan. 13. quod Daniel ſeniores de falſo teſtimonio conuictos, ſuo iudicio condemnauit. Sed illi ſeniores non erant ſubditi Danieli, quinimo i ſi erant iudices populi. Ergo aliquis poteſt licite iudicare ſibi non ſubditum.

¶ 2. Præterea, Chriſtus non erat alicuius hominis ſubditus, quinimo ipſe erat rex regum, & dominus dominantium. Sed ipſe exhibuit ſe iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite poſsit iudicare aliquem, qui non eſt ſubditus eius.

l. extra territor. ff. de iuri. om. iud.

¶ 3. Præterea, Secundum iura quilibet ſortitur forum ſecundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit, non eſt ſubditus eius, ad quem pertinet forum illius loci: puta cum alterius eſt diœceſis, vel cum eſt exemptus. Ergo videtur quod aliquis poſsit iudicare eum, qui non eſt ſibi ſubditus.

Refertur 6. q. 3. c. Scriptum eſt.

SED contra eſt, quod * Gregor. dicit ſuper illud Deuter. 23. Si intraueris ſegetem, &c. Falcem iudicij mittere non poteſt in eam rem, quæ alteri videtur eſſe commiſſa.

RESPONDEO dicendum, quod ſententia iudicis eſt quaſi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo ſicut lex generalis debet habere vim coactiuam, vt patet per * Philoſophum in 10. Ethicor. ita etiam & ſententia iudicis debet habere vim coactiuam, per quam conſtringatur vtraque pars ad ſeruandam ſententiam iudicis: alioquin iudicium

lib. 10. c. vlt. to. 5.

non

non eſſet efficax. Poteſtatem autem coactiuam non habet licite in rebus humanis, niſi ille, qui fungitur publica poteſtate. Et quia ea funguntur, ſuperiores reputantur reſpectu eorum, in quos ſicut in ſubditos poteſtatem accipiunt, ſiue habeant ordinariam, ſiue per commiſsionem. Et ideo manifeſtum eſt, quod nullus poteſt iudicare aliquem, niſi ſit aliquo modo ſubditus eius vel per commiſsionem, vel per poteſtatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel [illegible] cepit poteſtatem ad iudicandum illos ſeniores, qu[illegible] commiſſam ex inſtinctu diuino. Quod ſignatur [illegible]er hoc, quod ibidem dicitur, Quod ſuſcitauit Dominus ſpiritum pueri iunioris.

Ad ſecundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria ſponte poſſunt ſe ſubiicere aliorum iudicio, quamuis non ſunt eis ſuperiores: ſicut patet in his, qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde eſt quod neceſſe eſt arbitrium pœna vallari: quia arbitri qui non ſunt ſuperiores non habent de ſe plenam poteſtatem coercendi. Sic ergo & Chriſtus propria ſponte, humano iudicio ſe ſubdidit: ſicut etiam & * Leo Papa ſe iudicio Imperatoris ſubdidit.

2. q. 7. c. nos ſi incompetẽter.

Ad tertium dicendum, quod Epiſcopus in cuius diœceſi aliquis delinquit, efficitur ſuperior eius, ratione delicti, etiam ſi ſit exemptus, niſi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in adminiſtratione bonorum alicuius monaſterij exempti. Sed ſi aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid huiuſmodi, poteſt per ordinarium iuſte condemnari.

Art. 2. *Vtrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam nouit, propter ea quæ in contrarium proponuntur?* 378

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod iudici non liceat iudicare contra veritatem, quam nouit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. 17. Venies ad ſacerdotes Leuitici generis, & ad iudicem qui fuerit illo tempore, quæreſque ab eis qui iudicabunt tibi iudicij veritatem. Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, ſicut cum aliquid per falſos teſtes probatur. Ergo non licet iudici iudicare ſecundum ea quæ proponuntur & probantur contra veritatem, quam ipſe nouit.

ſup. q. 64. a 6. ad 3. Et 4. d. 27. q. 1. a. 2. q. 4. ad 2. & 3. Et quo. 5. a. 15. ad 1.

¶ 6. Præterea, Homo in iudicando debet diuino iudicio conformari: quia Dei iudicium eſt, vt dicitur

tur Deut. 1. Sed iudicium Dei eſt ſecundum veritatem, vt dicitur Rom. 2. Et Iſa. 11. prædicitur de Chriſto, Non ſecundum viſionem oculorum iudicabit, neque ſecundum auditum aurium arguet: ſed iudicabit in iuſtitia pauperes, & arguet in æquitate pro manſuetis terræ. Ergo iudex non debet ſecundum ea quæ coram ipſo probantur, ſententiam ferre contra ea quæ ipſe nouit.

¶ 3. Præterea, Idcirco in iudicio probationes requiruntur, vt fides fiat iudici de rei veritate. Vnde in his quæ ſunt notoria, non requiritur iudicialis ordo, ſecundum illud 1. ad Tim. 5. Quorumdam hominum peccata manifeſta ſunt, præcedentia ad iudicium. Si ergo iudex per ſe cognoſcat veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, ſed ſententiam ferre ſecundum veritatem, quam nouit.

¶ 4. Præterea, Nomen conſcientiæ importat applicationem ſcientiæ ad aliquid agibile, vt in 1. * habitum eſt. Sed facere contra ſcientiam eſt peccatum. Ergo iudex peccat, ſi ſententiam ferat ſecundum allegata contra conſcientiam veritatis, quam habet.

* 1. p. qu. 79. a. 13.

SED contra, eſt quod † Aug. dicit ſuper Pſalterium, Bonus iudex nihil ex arbitrio ſuo facit, ſed ſecundum leges & iura pronuntiat. Sed hoc eſt iudicare ſecundum ea, quæ in iudicio proponuntur & probantur, Ergo iudex debet ſecundum huiuſmodi iudicare, & non ſecundum proprium arbitrium.

† Amb. Pſal. 118. ſerm. 20. ver. 4. au tem to. 4. Aug. de ver. relig c. 31. t. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, iudicare pertinet ad iudicem, ſecundum quod fungitur publica poteſtate. Et ideo informari debet in iudicando, non ſecundum id quod ipſe nouit tanquam priuata perſona, ſed ſecundum id quod ſibi innoteſcit tanquam perſonæ publicæ. Hoc autem innoteſcit ſibi & in communi & in particulari: in communi quidem per leges publicas, vel diuinas, vel humanas contra quas nullas probationes admittere debet: in particulari autem negotio aliquo per inſtrumenta, & teſtes, & alia huiuſmodi legitima documenta, quæ debet ſequi in iudicando magis, quam id quod ipſe nouit tanquam priuata perſona. Ex quo tamen ad hoc adiuuari poteſt, vt diſtrictius diſcutiat probationes inductas, vt poſſit earum defectum inueſtigare. Quod ſi eas non poſſit de iure repellere, debet, ſicut * dictum eſt, eas iudicando ſequi.

* a. præc. & ſup. q. 60. art. 2. 5. & 6.

* in iſto a.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præmittitur in illis verbis de quæſtione iudicibus facienda, vt intelligatur quod iudicare debent iudices veritatem, ſecundum ea quæ fuerunt ſibi propoſita.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod Deo competit iudicare ſecundum propriam poteſtatem. Et ideo in iudicando informatur ſecundum veritatem, quam ipſe cognoſcit, non ſecundum hoc, quod ab aliis accipit. Et eadem ratio eſt de Chriſto, qui eſt verus Deus & homo. Alij autem iudices non iudicant ſecundum propriam poteſtatem: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Apoſtolus loquitur in caſu, quando aliquid non ſolum eſt manifeſtum iudici, ſed ſibi & aliis, ita quod reus nullo modo crimen inficiari poteſt, vt in notoriis, ſed ſtatim ex ipſa euidentia facti conuincitur. Si autem ſit manifeſtum iudici & non aliis, vel aliis, & non iudici: tunc eſt neceſſaria iudicis diſcuſsio.

Ad quartum dicendum, quod homo in his quæ ad propriam perſonam pertinent, debet informare conſcientiam ſuam ex propria ſcientia. Sed in his quæ pertinent ad publicam poteſtatem, debet informare conſcientiam ſuam ſecundum ea quæ in publico iudicio ſciri poſſunt, &c.

Art. 3. *Vtrum iudex poßit aliquem condemnare, etiamſi non ſit aliquis accuſator?* 359

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod iudex poſsit aliquem iudicare, etiam ſi non ſit aliquis accuſator. Humana enim iuſtitia deriuatur à iuſtitia diuina. Sed Deus peccatores iudicat, etiam ſi nullus ſit accuſator. Ergo videtur quod homo poſsit in iudicio aliquem condemnare, etiamſi non adſit accuſator. *opuſ. 19. cap. 5. fin.*

¶ 2. Præterea, Accuſator requiritur in iudicio ad hoc, quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque poteſt crimen ad iudicem deuenire alio modo, quam per accuſationem: ſicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam ſi ipſe iudex videat. Ergo iudex poteſt aliquem condemnare abſque accuſatore.

¶ 3. Præterea, Facta Sanctorum in ſcripturis narrantur, quaſi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel ſimul fuit accuſator & iudex contra iniquos ſenes, vt patet Dan. 13. Ergo non eſt contra iuſtitiam ſi aliquis aliquem condemnet tamquam iudex, & ipſemet ſit accuſator.

SED contra eſt, quod 1. ad Cor. 5.* Ambroſ. exponens ſententiam Apoſtoli de fornicatore, dicit quod iudicis non eſt ſine accuſatore damnare: quia Dominus Iudam, cum fuiſſet fur, quia non eſt accuſatus, minimè abiecit. *1. ad Cor. 5. habetur 23. q. 4. c. ſi quis poteſtatem.*

RE

RESPONDEO dicendum, quod iudex eſt inter-
cap.4.pa- pres iuſtitiæ. Vnde ſicut * Philoſophus dicit in quin-
rum ant. to Ethicorum, homines ad iudicem confugiunt, ſicut
med. t. 5. ad quamdam iuſtitiam animatam. Iuſtitia autem ſicut
q.58.a.2. ſupra † dictum eſt, non eſt ad ſeipſum, ſed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos diiudicet. Quod quidem fit, cum vnus eſt actor, & alius eſt reus. Et ideo in criminibus non poteſt aliquem iudicio condemnare iudex, niſi habeat accuſatorem, ſecundum illud Actor. 25 Non eſt conſuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priuſquam is qui accuſatur, præſentes habeat accuſatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina, quæ ei obiiciuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus in ſuo iudicio vtitur conſcientia peccantis quaſi accuſatore, ſecundum illud Roman. 2. Inter ſe inuicem cogitationum accuſantium, aut etiam defendentium. Vel etiam euidentia facti, quantum ad ipſum: ſecundum illud Geneſ. 4. Vox ſanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.

Ad ſecundum dicendum, quod publica infamia habet locum accuſatoris. Vnde ſuper illud Gen. 4. Vox ſanguinis fratris tui, &c. dicit gloſſ. Euidentia perpetrati ſceleris, accuſatore non eget. In denuntiatione
q.33.a.7. vero, ſicut ſupra dictum * eſt, non intenditur punitio peccantis, ſed emendatio. Et ideo nihil agitur contra eum, cuius peccatum denuntiatur, ſed pro eo: & ideo non eſt ibi neceſſarius accuſator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad eccleſiam: quæ, quia eſt manifeſta, tenet locum accuſatoris. Ex eo autem quod ipſe iudex videt, non poteſt procedere ad ſententiam ferendam, niſi ſecundum ordinem publici iudicij, quod tenet locum accuſatoris.

Ad tertium dicendum, quod Deus in ſuo iudicio
** a. præc.* procedit ex propria notitia veritatis: non autem ho-
† a.1 ad 1 mo, vt ſupra dictum * eſt. Et ideo homo non poteſt
380 ſimul eſſe accuſator, & teſtis, & iudex, ſicut Deus.
3. q.46. Daniel autem accuſator fuit ſimul & iudex, quaſi di-
a.2.ad 3. uini iudicij executor, cuius inſtinctu mouebatur, vt
& d.43. dictum eſt †.

q.2.a.2. Art. 4. *Vtrum iudex licite poſsit pœnam*
ad 5.et 4. *relaxare?*

d.46.q.3. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod iu-
a.2.q.2. dex licite pœnam poſsit relaxare. Dicitur enim
a.1 q.3. Iacob. 2. Iudicium ſine miſericordia ei, qui non facit
art. 1. miſericordiam. Sed nullus punitur propter hoc, quod non facit illud quod licite facere non poteſt. Ergo

quilibet

Digitized by Google

quilibet iudex poteſt licite miſericordiam facere relaxando pœnam.

¶ 2. Præterea, Iudicium humanum debet imitari iudicium diuinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam: quia non vult mortem peccatoris, vt dicitur Ezech. 18. Ergo etiam homo iudex poteſt pœnitenti licite laxare pœnam.

¶ 3. Præterea, Vnicuique licet facere quod alicui prodeſt, & nulli nocet. Sed abſoluere reum à pœna prodeſt ei, & nulli nocet. Ergo iudex licite poteſt reum à pœna abſoluere.

SED contra eſt, quod dicitur Deuter 13. de eo qui perſuadet ſeruire diis alienis, nō parcat ei oculus tuus, vt miſerearis & occultes eum, ſed ſtatim interficies eum. Et de homicida dicitur Deut. 19. Morietur, nec miſereberis eius.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex * di- *a. 2. & 3*
ctis patet, duo ſunt, quantum ad propoſitum pertinet circa iudicem conſideranda: quorum vnum eſt, quod ipſe habet iudicare inter accuſatorem & reum: aliud autem eſt, quod ipſe non fert iudicij ſententiam, quaſi ex propria, ſed quaſi ex publica poteſtate. Duplici ergo ratione impeditur iudex, ne reum à pœna abſoluere poſsit. Primo quidem ex parte accuſatoris, ad cuius ius quandoque pertinet, vt reus puniatur: puta propter aliquam iniuriam in ipſum commiſſam. cuius relaxatio non eſt in arbitrio alicuius iudicis, quia quilibet iudex tenetur ius ſuum reddere vnicuique. Alio modo impeditur ex parte reipublicæ, cuius poteſtate fungitur, ad cuius bonum pertinet, quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices & ſupremum iudicem, ſcilicet principem, cui eſt plenarie poteſtas publica commiſſa. Iudex enim inferior non habet poteſtatem abſoluendi reum à pœna contra leges à ſuperiore ſibi impoſitas. Vnde ſuper illud Ioannis 19. Non haberes aduerſum me poteſtatem vllam, dicit Au- *Tract.*
guſtinus *, Talem Deus dederat Pilato poteſtatem, *116. pa-*
vt eſſet ſub Cæſaris poteſtate, ne ei omnino liberum *rũ à me.*
eſſet accuſatum abſoluere. Sed princeps qui habet *tom. 9.*
plenariam poteſtatem in republica, ſi ille qui paſſus eſt iniuriam, velit eam remittere, poterit reum licite abſoluere, ſi hoc publicæ vtilitati viderit non eſſe * *cap 10,*
nociuum. *circa fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod miſericordia *tom. 5.*
iudicis habet locum in his, quæ arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus boni viri eſt, vt ſit diminutiuus pœnarum: ſicut Philoſophus dicit in quinto *

Ethic.

Ethic. In his autem quæ ſunt determinata ſecundum legem diuinam vel humanam, non eſt ſuum miſericordiam facere.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus habet ſupremam poteſtatem iudicandi, & ad ipſum pertinet quicquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum ei eſt pœnam remittere, præcipue cum peccato ex hoc pœna maxime debeatur, quod eſt contra ipſum. Non tamen remittit pœnam, niſi ſecundum quod decet ſuam bonitatem, quæ eſt omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quod iudex ſi inordinate pœnam remitteret, nocumentum inferret & communitati cui expedit vt maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur. Vnde Deut. 13. poſt pœnam ſeductoris ſubditur, vt omnis Iſraël audiens timeat, & nequaquam vltra faciat quippiam huius rei ſimile. Nocet etiam perſonæ cui eſt illata iniuria, quæ recompenſationem accipit per quamdam reſtitutionem honoris in pœna iniuriantis.

QVAESTIO LXVIII.

De pertinentibus ad iniuſtam accuſationem in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad iniuſtam accuſationem.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum homo accuſare teneatur?

¶ Secundo, vtrum accuſatio ſit facienda in ſcriptis?

¶ Tertio, quomodo accuſatio ſit vitioſa?

¶ Quarto, qualiter male accuſantes ſint puniendi.

381 Art. I. *Vtrum homo teneatur ad accuſandum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod homo non teneatur ad accuſandum. Nullus enim excuſatur ab impletione diuini præcepti propter peccatum: quia iam ex ſuo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accuſandum, ſicut excommunicati, infames, & illi qui ſunt de maioribus criminibus accuſati, priuſquam innoxij demonſtrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto diuino ad accuſandum.

¶ 2. Præterea, Omne debitum ex charitate dependet, quæ eſt finis præcepti. vnde dicitur Rom. 13. Nemini quicquam debeatis, niſi vt inuicem diligatis. Sed illud quod eſt charitatis, homo debet omnibus maioribus & minoribus, ſubditis & prælatis. Cum ergo ſubditi non debeant prælatos accuſare, nec minores ſuos maiores, vt per plura capitula probatur*,

*2.q.7 per multa c.

2.quæſt.

2. quæſt. 7. videtur, quod nullus ex debito teneatur accuſare.

¶ 3. Præterea, Nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico: quia non debet alteri facere, quod ſibi non vult fieri. Sed accuſare aliquem quandoque eſt contra fidelitatem, quam quis debet amico: dicitur enim Prouerbior. 11. Qui ambulat fraudulenter, reuelat arcana: qui autem fidelis eſt. celat amici commiſſum. Ergo homo non tenetur ad accuſandum.

SED contra eſt, quod dicitur Leuit, 5. Si peccauerit anima, & audierit vocem iurantis, teſtiſque fuerit quod aut ipſe vidit, aut conſcius eſt: niſi indicauerit, portabit iniquitatem ſuam.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum* eſt, hæc eſt differentia inter denuntiationem & accuſationem: quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris; in accuſatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præſentis vitæ non per ſe expetuntur, quia non eſt hic vltimum retributionis tempus; ſed in quantum ſunt medicinales conferentes, vel ad emendationem perſonæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cuius quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, vt dictum eſt*: ſecundum autem proprie pertinet ad accuſationem. Et ideo ſi crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accuſationem, dummodo ſufficienter poſsit probare, quod pertinet ad officium accuſatoris: puta cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem, ſeu ſpiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam ſi ſufficientem probationem adhibere non poſsit, non tenetur ad intentandum accuſationem: quia ad hoc nullus tenetur, quod non poteſt debito modo perficere.

q. 33 a. 6. & 7. & q. praec. a. 3. ad 2.

q. 33. a. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur; ſicut ad merendum vitam æternam, & ad aſſumendum Eccleſiaſtica ſacramenta: Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quinimo deficere ab eis, quæ tenetur facere, eſt grauiſsima pœna: quia virtuoſi actus ſunt quædam hominis perfectiones.

Ad ſecundum dicendum, quod ſubditi prælatos ſuos accuſare prohibentur, qui non affectione charitatis, ſed ſua prauitate vitam eorum diffamare & reprehendere quærunt. Vel etiam ſi ſubditi accuſare volentes

2.q.7.c. cæterum, & in ſeq. tribus c. volentes fuerint criminoſi, vt habetur * 2.q.7. Alioquin ſi fuerint alias idonei ad accuſandum, licet ſubditis ex charitate ſuos prælatos accuſare.

Ad tertium dicendum, quod reuelare ſecreta in malum perſonæ, eſt contra fidelitatem: non autem ſi reuelentur propter bonum commune, quod ſemper præferendum eſt bono priuato. Et ideo contra bonum commune, nullum ſecretum licet recipere. Nec tamen omnino eſt ſecretum quod per ſufficientes teſtes poteſt probari.

382 Art. 2. *Vtrum ſit neceſſarium accuſationem in ſcriptu fieri?*

4.d.19. q.2.ar.3. q.1.ad 4 & d.35. a.3.ad 6. & quol. 11.a 13. cc. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit neceſſarium accuſationem in ſcriptis fieri. Scriptura enim adinuenta eſt ad ſubueniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accuſatio in præſenti agitur. Ergo accuſatio ſcriptura non indiget.

* 2.q.8. c.per ſcripta. † c.1.aliquantulum à pr. tom.3. ¶ 2. Præterea, * 2. q. 8. dicitur, Nullus abſens accuſare poteſt, nec ab aliquo accuſari. Sed Scriptura ad hoc videtur eſſe vtilis, vt abſentibus aliquid ſignificetur, vt patet per † Auguſt. 10. de Trinit. Ergo in accuſatione non eſt neceſſaria ſcriptura, præſertim cum canon dicat, quod per ſcripta nullius accuſatio ſuſcipiatur.

¶ 3. Præterea, Sicut crimen alicuius manifeſtatur per accuſationem; ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non eſt ſcriptura neceſſaria. Ergo videtur quod neque etiam in accuſatione.

* 2.q.8. c.accuſatorum. SED contra eſt, quod dicitur * 2.q.8. Accuſatorum perſonæ ſine ſcripto numquam recipiantur.

† ar.præ. & q.præ. art.3. RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum † eſt, quando in criminibus per modum accuſationis agitur, accuſator conſtituitur pars, ita quod iudex inter accuſationem, & eum qui accuſatur, medius conſtituitur ad examen iuſtitiæ: in quo oportet, quantum poſsibile eſt, ſecundum certitudinem procedere. Quia vero ea quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur è memoria, non poſſet iudici eſſe certum quid & qualiter dictum ſit, cum debet proferre ſententiam, niſi eſſet in ſcriptis redactum. Et ideo rationabiliter inſtitutum eſt, vt accuſatio, ſicut & alia quæ in iudicio aguntur, redigatur in ſcriptis.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile eſt ſingula verba (propter eorum multitudinem & varietatem) retinere; cuius ſignum eſt, quod multi eadem verba audientes ſi interrogentur, non referant ea ſimiliter, etiam poſt modicum tempus. Et cum modica verborum differentia ſenſum variet: ideo, etiam ſi

poſt

Digitized by Google

poſt modicum tempus debeat iudicis ſententia promulgari; expedit tamen ad certitudinem iudicij, vt accuſatio redigatur in ſcriptis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcriptura non ſolum neceſſaria eſt propter abſentiam perſonæ quæ ſignificat, vel cui eſt aliquid ſignificandum, ſed etiam propter dilationem temporis, vt * dictum eſt. Et ideo cum dicit canon, Per ſcripta nullius accuſatio ſuſcipiatur: intelligendum eſt ab abſente qui per ſcripta accuſationem mittat: non tamen excluditur, quin cum præſens fuerit, neceſſaria ſit ſcriptura. *ad 1. arg.*

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat ſe ad probandum. Vnde nec punitur, ſi probare nequiuerit. Et propter hoc in denuntiatione non eſt neceſſaria ſcriptura, ſed ſufficit ſi aliquis verbo denuntiet Eccleſiæ, quæ ex officio ſuo procedet ad fratris emendationem.

Art. 3. *Vtrum accuſatio reddatur iniuſta propter calumniam, præuaricationem, & tergiuerſationem?* 383

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod accuſatio non reddatur iniuſta propter calumniam, præuaricationem, & tergiuerſationem: quia ſicut dicitur * 1. quæſt. 3. Calumniari, eſt falſa crimina intendere. Sed quandoque aliquis alteri falſum crimen obiicit ex ignorantia facti, quæ excuſat. Ergo videtur quod non ſemper reddatur iniuſta accuſatio, ſi ſit calumnioſa. *c. ſi quem pœnituerit.*

¶ 2. Præterea *, Ibidem dicitur, quod præuaricari, eſt vera crimina abſcondere. Sed hoc non videtur eſſe illicitum: quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, vt ſupra * dictum eſt. Ergo videtur quod accuſatio non reddatur iniuſta ex præuaricatione. *ibidem.* *a. 1. & q. 33. a. 7.*

¶ 3. Præterea, Sicut † ibidem dicitur, tergiuerſari eſt in vniuerſo ab accuſatione deſiſtere. Sed hoc abſque iniuſtitia fieri poteſt. Dicitur enim * ibidem, Si quem pœnituerit, criminaliter accuſationem, & inſcriptionem feciſſe de eo quod probare non potuerit, ſi cum accuſato innocente conuenerit, inuicem ſe abſoluant. Ergo accuſatio non redditur iniuſta per tergiuerſationem. *2. q. 3. c. ſi quem pœnituerit.* *loc. nunc dicto.*

SED contra eſt, quod ibidem * dicitur, Accuſatorum temeritas tribus modis detegitur. Aut enim calumniantur, aut præuaricantur, aut tergiuerſantur. *2. q. 3. at ſi quem pœnituerit.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, accuſatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui iniuſte, vt bonum commune pro- *art. 1. huius q.*

Digitized by Google

moueat. Et ideo in accuſatione, duplici ratione contingit eſſe peccatum. Vno modo ex eo, quod aliquis iniuſte agit contra eum, qui accuſatur, crimina falſa ei imponendo, quod eſt calumniari. Alio modo ex parte reipublicæ, cuius bonum principaliter intenditur in accuſatione, dum aliquis impedit malitioſe punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Vno modo fraudem in accuſatione adhibendo. Et hoc pertinet ad præuaricationem: nam præuaricator dicitur quaſi varicator; quia aduerſam partem adiuuat, prodita cauſa ſua. Alio modo totaliter ab accuſatione deſiſtendo: quod eſt tergiuerſari. In hoc enim quod deſiſtit ab hoc, quod cœperat, quaſi tergum vertere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non debet ad accuſationem procedere, niſi de re omnino ſibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falſum crimen alicui imponit, calumniatur: ſed ſolum qui ex malitia in falſam accuſationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi leuitate ad accuſationem procedere: quia ſcilicet aliquis nimis faciliter credit quod audiuit: & hoc temeritatis eſt. Aliquando autem ex iuſto errore mouetur aliquis ad accuſandum: quæ omnia ſecundum prudentiam iudicis debent diſcerni, vt non pronunciet, eum calumniatum fuiſſe, qui vel ex leuitate animi, vel ex iuſto errore in falſam accuſationem prorupit.

Ad ſecundum dicendum, quod non quicumque abſcondit vera crimina, præuaricatur: ſed ſolum qui fraudulenter abſcondit ea, de quibus accuſationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes diſſimulando, & falſas accuſationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quod tergiuerſari eſt ab accuſatione deſiſtere omnino, animum accuſandi deponendo, non qualitercumque, ſed inordinate. Contingit autem aliquem ab accuſatione deſiſtere ordinate, abſque vitio, dupliciter. Vno modo in ipſo accuſationis proceſſu, ſi cognouerit eſſe falſum id, de quo accuſauit: & ſic pari conſenſu ſe abſoluant accuſator & reus. Alio modo, ſi princeps, ad quem pertinet cura boni communis (quod per accuſationem intenditur) accuſationem aboleuerit.

384 Art. 4. *Vtrum accuſator, qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis?*

4. diſ. 41. q. 5. q. 2. ad 1. & quo. 11. ar. 13. co.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod accuſator, qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex iuſto errore ad accuſationem procedere. In quo

cafu

caſu iudex accuſatorem abſoluit, vt dicitur * 2. quæſt. 3. Non ergo accuſator, qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis. *2. q. 3. c. ſi quem pænituerit.*

¶ 2. Præterea, Si pœna talionis ei qui iniuſte accuſat, ſit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commiſſam. Sed non propter iniuriam commiſſam in perſonam accuſati: quia ſic princeps non poſſet hanc pœnam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam: quia ſic accuſatus non poſſet eum abſoluere. Ergo pœna talionis non debetur ei, qui in accuſatione defecerit.

¶ 3. Præterea, Eidem peccato non debetur duplex pœna, ſecundum illud Naum. 1. Non iudicabit Deus bis in idipſum. Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam Papa non videtur poſſe remittere: ſecundum illud * Gelaſij Papæ: Quamquam animas per pœnitentiam ſaluare poſsimus, infamiam tamen abolere non poſſumus. Non ergo tenetur ad pœnam talionis. *habetur 2. q. 3. c. Euphem.*

SED contra eſt, quod * Adrianus Papa dicit, Qui non probauerit quod obiecit, pœnam quam intulit, ipſe patiatur. *habetur 2. q. 3. c. qui non probauerit.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, accuſator in cauſa accuſationis conſtituitur pars, intendens ad pœnam accuſati. Ad iudicem autem pertinet, vt inter eos iuſtitiæ æqualitatem conſtituat. Iuſtitiæ autem æqualitas hoc requirit, vt nocumentum quod quis alteri intentat, ipſe patiatur: ſecundum illud Exod. 21. Oculum pro oculo, dentem pro dente. Et ideo iuſtum eſt, vt ille qui per accuſationem aliquem in periculum grauis pœnæ inducit, ipſe etiam ſimilem pœnam patiatur. ** a. 1. & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * Philoſophus dicit in 5. Ethicorum, In iuſtitia non ſemper competit contrapaſſum ſimpliciter: quia multum differt, an aliquis voluntarie vel inuoluntarie alium lædat. Voluntario autem debetur pœna, ſed inuoluntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognouerit aliquem de falſo accuſaſſe, non voluntate nocendi, ſed inuoluntarie propter ignorantiam ex iuſto errore, non imponit pœnam talionis. *c. 9. t. 55.*

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui male accuſat, peccat & contra perſonam accuſati, & contra rempublicam. Vnde propter vtrumque punitur. Et hoc eſt quod dicitur Deut. 19. Cumque diligentiſsime perſcrutantes, inuenerint falſum teſtem dixiſſe contra fratrem ſuum mendacium, reddent ei ſicut fratri ſuo facere cogitauit, quod pertinet ad iniuriam perſonæ.

Digitized by Google

Et poſtea quantum ad iniuriam reip. ſubditur. Et auferes malum de medio tui, vt audientes cæteri timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere. Specialiter tamen perſonæ accuſati facit iniuriam, ſi de falſo accuſet. Et ideo accuſatus ſi innocens fuerit, poteſt ei iniuriam ſuam remittere, maxime ſi non calumnioſe accuſauerit, ſed ex animi leuitate. Si vero ab accuſatione nocentis deſiſtat propter aliquam colluſionem cum aduerſario, facit iniuriam reipublicæ. Et hoc non poteſt ei remitti ab eo, qui accuſatur: ſed poteſt ei remitti per principem, qui curam republicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quod pœnam talionis meretur accuſator in recompenſationem nocumenti, quod proximo inferre intentat. Sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam ex qua calumnioſe alium accuſauit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, & non abolet infamiam. Quandoque autem etiam infamiam abolet. Vnde & Papa poteſt huiuſmodi infamiam abolere. Et quod dicit * Papa Gelaſius, Infamiam abolere non poſſumus: intelligendum eſt de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit: vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem ciuilem, ſicut dicit † Gratianus.

loco citato in arg. *Ibidem.*

QVAESTIO LXIX.

De vitiis contra iuſtitiam ex parte rei, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccatis, quæ ſunt contra iuſtitiam ex parte rei.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur?

¶ Secundo, vtrum liceat alicui ſe calumnioſe defendere?

¶ Tertio, vtrum liceat alicui iudicium ſubterfugere, appellando?

385

¶ quarto, vtrum liceat alicui condemnato per violentiam ſe defendere, ſi adſit facultas?

4.d.17. q.3.a.1. q.2.ad 1. & 3.& diſ.19. q.2.a.3. q.1.ad 5. & q.2. ecr.

Art. I. *Vtrum abſque peccato mortali poſsit accuſatus veritatem negare, per quam condemnaretur?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod abſque peccato mortali poſsit accuſatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chryſoſtom.* Non tibi dico vt te prodas in publicum, neque apud alium accuſes. Sed ſi veritatem confiteretur in iudicio accuſatus, ſeipſum proderet, & accuſaret. Non ergo tenetur, veritatem dicere: & ita non peccat mortaliter, ſi in iudicio mentiatur.

**ho.31. ad Hebr. med. t.4.*

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Sicut mendacium officioſum eſt, quando aliquis mentitur, vt alium à morte liberet: ita mendacium officioſum eſſe videtur, quando aliquis mentitur, vt ſe liberet à morte: quia plus ſibi tenetur, quam alteri. Mendacium autem officioſum non ponitur eſſe peccatum mortale, ſed veniale. Ergo ſi accuſatus veritatem in iudicio neget, vt ſe à morte liberet, non peccat mortaliter.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale eſt contra charitatem, vt ſupra * dictum eſt. Sed quod accuſatus mentiatur, excuſando ſe à peccato ſibi impoſito, non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiuſmodi mendacium non eſt peccatum mortale. *q. 24. art. 12.*

SED contra, Omne quod eſt contrarium diuinæ gloriæ, eſt peccatum mortale: quia ex præcepto tenemur omnia in gloriam Dei facere, vt patet primæ ad Corinthios decimo. Sed quod reus id quod contra ſe eſt, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei: vt patet per illud quod Ioſue dixit ad Acham, Fili mi da gloriam Domino Deo Iſrael, & confitere, atque indica mihi quid feceris: ne abſcondas: vt habetur Ioſue 7. Ergo mentiri ad excuſandum peccatum, eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod quicumque facit contra debitum iuſtitiæ, mortaliter peccat, ſicut ſupra * dictum eſt. Pertinet autem ad debitum iuſtitiæ, *q. 59. a. 4.* quod aliquis obediat ſuo ſuperiori in his, ad quæ ius prælationis ſe extendit. Iudex autem, vt ſupra * dictum *q. 67. a. 1.* eſt, ſuperior eſt reſpectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accuſatus iudici veritatem exponere; quam ab eo ſecundum formam iuris exigit. Et ideo ſi confiteri noluerit veritatem, quam dicere tenetur, vel ſi eam mendaciter negauerit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat, quod non poteſt, ſecundum ordinem iuris non tenetur ei accuſatus reſpondere. Sed poteſt vel per appellationem, vel aliter licite ſubterfugere: mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis ſecundum ordinem iuris à iudice interrogatur, non ipſe ſe prodit: ſed ab alio proditur, dum ei neceſsitas reſpondendi imponitur per eum, cui obedire tenetur.

Ad ſecundum dicendum, quod mentiri ad liberandum aliquem à morte, cum iniuria alterius, non eſt mendacium ſimpliciter officioſum, ſed habet aliquid de pernicioſo admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excuſationem ſui, iniuriam facit ei,

Digitized by Google

cui obedire tenetur, dum ſibi denegat quod ei debet, ſcilicet confeſsionem veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui mentitur in iudicio,ſe excuſando,facit & contra dilectionem Dei, cuius eſt iudicium : & contra dilectionem proximi: tum ex parte iudicis,cui debitum negat : tum ex parte accuſatoris, qui punitur, ſi in probatione deficiat. Vnde & in Pſalm.140.dicitur, Ne declines cor meum in verba malitiæ, ad excuſandas excuſationes in peccatis. Vbi dicit gloſſ. Hæc eſt conſuetudo impudentium, vt deprehenſi, per aliqua falſa ſe excuſent. Et
cap.13.in princ. Greg.22.* Moral. exponens illud Iob.31. Si abſcondi quaſi homo peccatum meum : dicit, Vſitatum humani generis vitium eſt, & labendo peccatum committere, & commiſſum negando abſcondere, & conuictum defendendo multiplicare.

386 Art. 2. *Vtrum accuſato liceat calumnioſe ſe defendere?*

inf.art.3. cor. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod accuſato liceat calumnioſe ſe defendere. Quia ſecundum iura ciuilia,in cauſa ſanguinis licitum eſt cuilibet aduerſarium ſuum corrumpere. Sed hoc maxime eſt calumnioſe ſe defendere. Ergo non peccat accuſatus in cauſa ſanguinis,ſi calumnioſe ſe defendat.

¶ 2. Præterea, Accuſator cum accuſato colludens,
c.ſi quem pænituerit. pœnam recipit à legibus conſtitutam, vt habetur * ſecunda quæſtione tertia. Non autem imponitur pœna accuſato per hoc, quod cum accuſatore colludit. Ergo videtur quod liceat accuſato calumnioſe ſe defendere.

¶ 3. Præterea, Prouerb.14.dicitur, Sapiens timet & declinat à malo: ſtultus autem tranſilit & confidit. Sed illud quod fit per ſapientiam, non eſt peccatum. Ergo ſi aliquis qualitercumque ſe liberet à malo, non peccat.

SED contra eſt, quod etiam in cauſa criminali iu-
† in decr. l.2.tit.7. c.1. ramentum de calumnia eſt præſtandum, vt habetur † extra de iuramento calumniæ,inhærentes. Quod non eſſet,ſi calumnioſe ſe defendere liceret. Ergo non eſt licitum accuſato calumnioſe ſe defendere.

RESPONDEO dicendum, quod aliud eſt veritatem tacere,aliud eſt falſitatem proponere. Quorum primum in aliquo caſu licet : non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, ſed illam ſolum, quam ab eo poteſt, & debet requirere iudex ſecundum ordinem iuris : puta cum præceſsit infamia ſuper aliquo crimine, vel aliqua expreſſa iudicia apparuerunt, vel etiam cum præceſsit probatio ſemiplena. Falſitatem

tamen

tamen proponere in nullo caſu licet alicui. Ad id autem quod licitum eſt, poteſt aliquis procedere, vel per vias licitas & fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam: vel per aliquas vias illicitas & propoſito fini incongruas, quod pertinet ad aſtutiam, quæ exercetur per fraudem & dolum, vt ex ſupra * dictis patet. Quorum primum eſt laudabile, ſecundum vero vitioſum. Sic ergo reo qui accuſatur, licet ſe defendere veritatem occultando, quam confiteri non tenetur per aliquos conuenientes modos: puta quod non reſpondeat, ad quæ reſpondere non tenetur. Hoc autem non eſt calumnioſe ſe defendere, ſed magis prudenter euadere. Non autem licet ei vel falſitatem dicere, vel veritatem tacere, quam confiteri tenetur. Neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere: quia fraus & dolus vim mendacij habent. Et hoc eſt calumnioſe ſe defendere.

q. 55. ar. 4. & 5.

Ad primum ergo dicendum, quod multa ſecundum leges humanas impunita relinquuntur, quæ ſecundum diuinum iudicium ſunt peccata. Sicut patet in ſimplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum eſt; & non poteſt inueniri in tanta multitudine populi, quantum lex humana habet neceſſe ſuſtinere. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere, vt mortem corporalem euadat, cuius periculum in cauſa ſanguinis imminet reo, eſt perfectæ virtutis: quia omnium terribilium maxime terribile eſt mors, vt dicitur in tertio * Ethicorum. Et ideo ſi reus in cauſa ſanguinis corrumpat aduerſarium ſuum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum. Non autem huic peccato lex ciuilis adhibet pœnam: & pro tanto licitum eſſe dicitur.

c. 6. to. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod accuſator, ſi colludat cum reo, qui noxius eſt, pœnam incurrit: ex quo patet quod peccat. Vnde cum inducere aliquem ad peccandum, ſit peccatum, vel qualitercumque peccati participem eſſe, cum Apoſtolus dicat dignos morte eos, qui peccantibus conſentiunt: manifeſtum eſt, quod etiam reus peccat, cum aduerſario colludendo. Non tamen ſecundum leges humanas imponitur ſibi pœna, propter rationem iam * dictam.

in ſolutione ad 1.

Ad tertium dicendum, quod ſapiens non abſcondit ſe calumnioſe, ſed prudenter.

Art. 3. *Vtrum reo liceat iudicium per appellationem declinare?* 387

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem.

Digitized by Google

Dicit enim Apoſtolus Rom. 13. Omnis anima poteſtatibus ſublimioribus ſubdita ſit. Sed reus appellando, recuſat ſubiici poteſtati ſuperiori, ſcilicet iudici. Ergo peccat.

2.q.6.c. A iudicibus. ¶ 2. Præterea, Maius eſt vinculum ordinariæ poteſtatis, quam propriæ electionis. Sed ſicut legitur * 2. quæſt. 6. A iudicibus quos communis conſenſus elegerit, non liceat prouocare. Ergo multo minus licet appellare à iudicibus ordinariis.

¶ 3. Præterea, Illud quod ſemel eſt licitum, ſemper eſt licitum. Sed non eſt licitum appellare poſt decimum diem, neque tertio ſuper eodem. Ergo videtur quod appellatio non ſit ſecundum ſe licita.

SED contra eſt, quod Paulus Cæſarem appellauit: vt habetur Act. 25.

RESPONDEO dicendum, quod duplici de cauſa contingit aliquem appellare. Vno quidem modo, confidentia iuſtæ cauſæ: quia videlicet iniuſte à iudice grauatur. Et ſic licitum eſt appellare. Hoc enim eſt prudenter euadere. Vnde * 2. quæſt. 6. dicitur. Omnis oppreſſus, libere ſacerdotum, ſi voluerit, appellet iudicium, & à nullo prohibeatur. Alio modo aliquis appellat, cauſa afferendæ moræ, ne contra eum iuſta ſententia proferatur. Et hoc eſt calumnioſe ſe defendere: quod eſt illicitum, ſicut * dictum eſt. Facit enim iniuriam & iudici, cuius officium impedit: & aduerſario ſuo, cuius iuſtitiam quantum poteſt perturbat. Et ideo ſicut dicitur 2. quæſt. 6. omni modo puniendus eſt, cuius appellatio, iniuſta pronuntiatur.

2.q.6.c. Omnis oppreſſus

art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod poteſtati inferiori in tantum aliquis ſubiici debet, in quantum ordinem ſuperioris ſeruat, à quo ſi exorbitauerit, ei ſubiici non oportet: puta ſi aliud iuſſerit Proconſul, & aliud Imperator, vt patet per * Gloſſ. Roman. 13. Cum autem iudex aliquem iniuſte grauat, quantum ad hoc relinquit ordinem ſuperioris poteſtatis, ſecundum quam neceſsitas ſibi iuſte iudicandi imponitur. Et ideo licitum eſt ei, qui contra iuſtitiam grauatur, ad directionem ſuperioris poteſtatis recurrere, appellando vel ante ſententiam, vel poſt. Et quia non præſumitur eſſe rectitudo, vbi vera fides non eſt, ideo non licet catholico ad infidelem iudicem appellare: ſecundum illud ſecundæ, quæſtione ſexta *, Catholicus, qui cauſam ſuam ſiue iuſtam, ſiue iniuſtam ad iudicium alterius fidei iudicis prouocauerit, excommunicetur. Nam & Apoſtolus arguit eos, qui iudicio contendebant apud infideles.

Eſt Aug. ſerm. 6. de verb. domin. c. 10.

2.q.6.c. Catholicus.

Ad ſecundum dicendum, quod ex proprio defectu vel

Digitized by Google

vel, negligentia procedit, quod aliquis ſua ſponte ſe alterius iudicio ſubiiciat, de cuius iuſtitia confidit. Leuis etiam animi eſſe videtur, vt non permaneat in eo quod ſemel approbauit. Et ideo rationabiliter denegatur ſubſidium appellationis à iudicibus arbitrariis, qui non habent poteſtatem, niſi ex conſenſu litigantium. Sed poteſtas iudicis ordinarij non dependet ex conſenſu illius, qui eius iudicio ſubditur, ſed ex auctoritate regis & principis, qui eum inſtituit. Et ideo contra eius iniuſtum grauamen lex tribuit appellationis ſubſidium. Ita quod etiam ſi ſit ſimul ordinarius, & arbitrarius iudex, poteſt ab eo appellari: quia videtur ordinaria poteſtas occaſio fuiſſe, quod arbiter éligeretur: nec debet ad defectum imputari eius, qui conſenſit in eum ſicut in arbitrum, non vt in eum, quem princeps iudicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum, quod æquitas iuris ita ſubuenit vni parti, quod altera non grauetur. Et ideo tempus decem dierum conceſsit ad appellandum, quod ſufficiens æſtimauit ad deliberandum, an expediat appellare. Si vero non eſſet determinatum tempus, in quo appellare liceret, ſemper certitudo iudicij remaneret in ſuſpenſo: & ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non eſt conceſſum, vt tertio aliquis appellet ſuper eodem: quia non eſt probabile, totiens iudices à recto iudicio declinare.

Art. 4. *Utrum liceat condemnato ad mortem ſe defendere ſi poſsit?* 388

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod liceat condemnato ad mortem ſe defendere, ſi poſsit. Illud enim ad quod natura inclinat, ſemper eſt licitum, quaſi de iure naturali exiſtens. Sed naturæ inclinatio eſt ad reſiſtendum corrumpentibus, non ſolum in hominibus & animalibus, ſed etiam in inſenſibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato reſiſtere, ſi poteſt, ne tradatur in mortem.

¶ 2. Præterea, Sicut aliquis ſententiam mortis contra ſe latam ſubterfugit reſiſtendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum eſſe videtur, quod aliquis ſe à morte per fugam liberet: ſecundum illud Eccleſ. 9. Longe eſto ab homine poteſtatem habente occidendi, & non viuificandi. Ergo etiam licitum eſt reo reſiſtere.

¶ 3. Præterea, Prou. 24. dicitur, Erue eos qui ducuntur ad mortem; & eos qui trahuntur ad interitum, liberare ne ceſſes. Sed plus tenetur aliquis ſibi, quam alteri. Ergo licitum eſt, quod aliquis condemnatus ſeipſum defendat, ne in mortem tradatur.

Digitized by Google

SED contra eſt, quod dicit Apoſt. Rom. 13. Qui poteſtati reſiſtit, Dei ordinationi reſiſtit: & ipſe ſibi damnationem acquirit. Sed condemnatus, ſe defendendo, poteſtati reſiſtit, quantum ad hoc, in quo eſt diuinitus inſtituta ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Ergo peccat ſe defendendo.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Vno modo iuſte: & ſic non licet condemnato ſe defendere. Licitum enim eſt iudici eum reſiſtentem impugnare. Vnde relinquitur, quod ex parte eius ſit bellum iniuſtum. Vnde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuſte: & tale iudicium ſimile eſt violentiæ latronum: ſecundum illud Ezech. 22. Principes eius in medio illius quaſi lupi rapientes prædam, ad effundendum ſanguinem. Et ideo ſicut licet reſiſtere latronibus, ita licet reſiſtere in tali caſu malis principibus, niſi forte propter ſcandalum vitandum, cum ex hoc aliqua grauis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo homini data eſt ratio, vt ea, ad quæ natura inclinat, non paſsim, ſed ſecundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defenſio ſui eſt licita, ſed ſolum quæ fit cum debito moderamine.

Ad ſecundum dicendum, quod nullus ita condemnatur, quod ipſe ſibi inferat mortem, ſed quod ipſe mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id, vnde mors ſequatur: quod eſt manere in loco, vnde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non reſiſtere agenti, quin patiatur quod iuſtum eſt eum pati. Sicut etiam ſi aliquis ſit condemnatus, vt fame moriatur, non peccat, ſi cibum ſibi occulte miniſtratum ſumat: quia non ſumere, eſſet ſeipſum occidere.

Ad tertium dicendum, quod per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem iuſtitię: vnde nec ſeipſum contra iuſtitiam reſiſtendo, aliquis debet liberare à morte.

QVAESTIO LXX.

De iniuſtitia ad teſtiu perſonam pertinente, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de iniuſtitia pertinente ad perſonam teſtis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum homo teneatur ad teſtimonium ferendum?

¶ Secundo, vtrum duorum vel trium teſtimonium ſufficiat?

¶ Ter

¶ Tertio, vtrum alicuius teſtimonium repellatur abſque eius culpa?

¶ Quarto, vtrum perhibere falſum teſtimonium ſit peccatum mortale?

Art. I. *Utrum homo teneatur ad teſtimonium ferendum?* 389

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod homo non teneatur ad teſtimonium ferendum. Dicit enim * Aug. in quæſtionibus Geneſ. quod Abraham dicens de vxore ſua, Soror mea eſt: veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando, aliquis à teſtificando abſtinet. Ergo non tenetur aliquis ad teſtificandum.

inf. ar. 3. ad tertiũ

** q. 26. ad fi. c. 4. & l. 22. con. Fauſt. c. 33.*

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Prouerb. 11. dicitur, Qui ambulat fraudulenter, reuelat arcana: qui autem fidelis eſt, celat amici commiſſum. Ergo non tenetur homo ſemper ad teſtificandum, præſertim ſuper his, quæ ſunt ſibi in ſecreto ab amico commiſſa.

¶ 3. Præterea, Ad ea quæ ſunt de neceſsitate ſalutis, maxime tenentur clerici & ſacerdotes. Sed clericis & ſacerdotibus prohibetur ferre teſtimonium in cauſa ſanguinis. Ergo teſtificari non eſt de neceſsitate ſalutis.

SED contra eſt, quod Aug. dicit, Qui veritatem occultat, & qui prodit mendacium, vterque reus eſt. Ille, quia prodeſſe non vult: hic, quia nocere deſiderat.

RESPONDEO dicendum, quod in teſtimonio ferendo diſtinguendum eſt: quia aliquando requiritur teſtimonium alicuius, aliquando non requiritur. Si requiritur teſtimonium alicuius ſubditi auctoritate ſuperioris, cui in his, quæ ad iuſtitiam pertinent, obedire tenetur: non eſt dubium, quin teneatur teſtimonium ferre in his in quibus, ſecundum ordinem iuris, teſtimonium ab eo exigitur, puta in manifeſtis, & in his de quibus infamia præceſsit. Si autem exigitur ab eo teſtimonium in aliis, puta in occultis, de quibus infamia non præceſsit, non tenetur ad teſtificandum. Si vero requiratur eius teſtimonium non auctoritate ſuperioris, cui obedire tenetur, tunc diſtinguendum eſt: quia ſi teſtimonium requiritur ad liberandum hominem, vel ab iniuſta morte ſeu pœna quacumque, vel à falſa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad teſtificandum. Et ſi eius teſtimonium non requiratur, tenetur facere quod in ſe eſt, vt veritatem denunciet alicui, qui ad hoc poſsit prodeſſe. Dicitur enim in Pſalm. 81. Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate. Et Prouerb. 44. Erue eos qui

Digitized by Google

ducuntur ad mortem: & Rom. 1. dicitur, Digni ſunt morte non ſolum qui faciunt, ſed etiam qui conſentiunt facientibus. Vbi dicit * Gloſſ. Conſentire, eſt tacere cum poſsis redarguere. Super his vero quæ pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre teſtimonium, niſi cum à ſuperiori compellitur, ſecundum ordinem iuris. Quia ſi circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc ſpeciale damnum naſcitur. Vel ſi immineat periculum accuſatori, non eſt curandum: quia ipſe in hoc periculum ſponte ſe ingeſsit. Alia autem ratio eſt de reo, cui periculum imminet eo nolente.

eſt gloſſ. Amb. in iſtum locum, t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de occultatione veritatis in caſu illo, quando aliquis non compellitur ſuperioris auctoritate veritatem propalare, & quando occultatio veritatis eſt nulli ſpecialiter damnoſa.

Ad ſecundum dicendum, quod de illis quæ homini ſunt commiſſa in ſecreto per confeſsionem, nullo modo debet teſtimonium ferre: quia huiuſmodi non ſcit vt homo, ſed tanquam Dei miniſter; & maius eſt vinculum ſacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea vero quæ aliter homini ſub ſecreto committuntur, diſtinguendum eſt. Quandoque enim ſunt talia, quæ ſtatim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifeſtare tenetur: puta ſi pertinent ad corruptionem multitudinis ſpiritualem vel corporalem, vel in graue damnum alicuius perſonæ, vel ſi quid aliud eſt huiuſmodi, quod quis propalare tenetur vel teſtificando, vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non poteſt per ſecreti commiſſum: quia in hoc frangeret fidem, quam alteri debet. Quandoque vero ſunt talia quæ quis prodere non tenetur, vnde poteſt obligari ex hoc, quod ſibi ſub ſecreto committuntur: & tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto ſuperioris: quia ſeruare fidem eſt de iure naturali. Nihil autem poteſt præcipi homini contra id quod eſt de iure naturali.

Ad tertium dicendum, quod operari vel cooperari ad occaſionem hominis non competit miniſtris altaris, vt ſupra * dictum eſt. Et ideo ſecundum iuris ordinem compelli non poſſunt ad ferendum teſtimonium in cauſa ſanguinis.

q. 64. a. 4

Art. 2. *Vtrum ſufficiat duorum vel trium teſtimonium?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non
390 ſufficiat duorum vel trium teſtimonium. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur

certi

Digitized by Google

certitudo veritatis per dictum duorum teſtium. Legitur enim tertio Regum vigeſimo primo, quod Naboth ad dictum duorum teſtium falſo condemnatus eſt. Ergo duorum vel trium teſtimonium non ſufficit.

¶ 2. Præterea, Teſtimonium ad hoc quod ſit credibile, debet eſſe concors. Sed plerumque duorum vel trium teſtimonium in aliquo diſcordat. Ergo non eſt efficax ad veritatem in iudicio probandam.

¶ 3. Præterea, * Secunda, quæſtione quarta dicitur, Preſul. non damnetur niſi ſeptuaginta duobus teſtibus: Presbyter autem Cardinalis niſi ſexaginta quatuor teſtibus non deponatur: Diaconus Cardinalis Vrbis Romæ niſi in viginti ſeptem teſtibus non condemnabitur: Subdiaconus, acolytus, exorciſta, lector, oſtiarius, niſi cum ſeptem teſtibus non condemnabitur. Sed magis eſt periculoſum peccatum eius, qui in maiori dignitate conſtitutus eſt, & ita minus eſt tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione ſufficit duorum vel trium teſtimonium. *2.q.4.c. Priſul.*

SED contra eſt, quod dicitur Deut. 17. In ore duorum vel trium teſtium peribit qui interficietur. Et infra 19. In ore duorum vel trium teſtium ſtabit omne verbum.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum in 1.* Ethic. Certitudo non eſt ſimiliter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, ſuper quibus conſtituuntur iudicia, & exiguntur teſtimonia, non poteſt haberi certitudo demonſtratiua, eo quod ſunt circa contingentia & variabilia. Et ideo ſufficit probabilis certitudo, quæ vt in pluribus veritatem attingat, etſi in paucioribus à veritate deficiat. Eſt autem probabile, quod magis veritatem contineat dictum multorum, quam dictum vnius. Et ideo cum reus ſit vnus, qui negat, ſed multi teſtes aſſerunt idem cum actore, rationabiliter inſtitutum eſt de iure diuino, & humano, quod dicto teſtium ſtetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, ſcilicet principio, medio, & fine. Vnde ſecundum Philoſ. in 1. * de Cœlo, Omne totum in tribus ponimus. Ternarius quidem conſtituitur aſſerentium, cum duo teſtes conueniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius teſtium; vel ad maiorem certitudinem, vt ſit ternarius, qui eſt multitudo perfecta in ipſis teſtibus. Vnde & Eccl. 4. dicitur, Funiculus triplex difficile rumpitur *. Aug. autem ſuper illud Ioan. 8. Duorum hominum teſtimonium verum eſt: dicit quod in hoc eſt trinitas ſecundum myſterium commendata, in qua eſt perpetua firmitas veritatis. *lib.1.c.3. cir. prin. & c.7. circa fin. tom.5.* *l.1.tex.2. tom.2.* *tract.36. in Io. in vlt. pag. ante fin. tom.9.*

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod quantacumque multitudo teſtium determinaretur, poſſet quandoque teſtimonium eſſe iniquum, cum ſcriptum ſit Exod. 23. Ne ſequaris turbam ad faciendum malum. Nec tamen, quia non poteſt in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo, quæ probabiliter haberi poteſt per duos, vel tres teſtes, vt * dictum eſt.

In eo. ar.

Ad ſecundum dicendum, quod diſcordia teſtium in aliquibus principalibus circumſtantiis, quæ variant ſubſtantiam facti (puta in tempore, vel in loco, vel in perſonis, de quibus principaliter agitur) aufert efficaciam teſtimonij: quia ſi diſcordant in talibus, videntur ſingulares eſſe in ſuis teſtimoniis, & de diuerſis factis loqui. Puta, ſi vnus dicat hoc factum eſſe tali tempore, vel loco; alius alio tempore, vel loco: non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præiudicatur teſtimonio, ſi vnus dicat ſe non recordari, & alius aſſerat determinatum tempus, vel locum. Et ſi in talibus omnino diſcordauerint teſtes actoris, & rei, ſi ſint æquales numero, & pares dignitate, ſtatur pro reo: quia facilior debet eſſe iudex ad abſoluendum, quam ad condemnandum, niſi forte in cauſis fauorabilibus, ſicut eſt cauſa libertatis, & huiuſmodi. Si vero teſtes eiuſdem partis diſſenſerint, debet iudex ex motu ſui animi percipere cui parti ſit ſtandum, vel ex numero teſtium, vel ex dignitate eorum, vel ex fauorabilitate cauſæ, vel ex conditione negotij, & dictorum. Multo autem magis teſtimonium vnius repellitur, ſi ſibi ipſi diſsideat, interrogatus de viſu, & ſcientia, non autem ſi diſsideat, interrogatus de opinione, & fama: quia poteſt, ſecundum diuerſa viſa, & audita, diuerſimode motus eſſe ad reſpondendum. Si vero ſit diſcordia teſtimonij in aliquibus circumſtantiis non pertinentibus ad ſubſtantiam facti, puta ſi tempus fuerit nubiloſum, vel ſerenum, vel ſi domus fuerit picta, aut non, aut aliquid huiuſmodi: talis diſcordia non præiudicat teſtimonio: quia homines non conſueuerunt circa talia multum ſolicitari, vnde facile à memoria elabuntur. Quinimo aliqua diſcordia in talibus facit teſtimonium credibilius, vt Chryſoſt. * dicit ſuper Matth. quia ſi in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem ſermonem proferre. Quod tamen prudentiæ iudicis relinquitur diſcernendum.

Homi. 1. paulo poſt prin. Incipit hac homil. Oportuerat nos quidem, tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod illud locum habet ſpecialiter in Epiſcopis, presbyteris, diaconis, & clericis Eccleſiæ Romanæ, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea tales inſti-

tui

tui debent, quorum ſanctitati plus credatur, quam multis teſtibus. Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, ſæpe propter iuſtitiam multos aduerſarios habent. Vnde non eſt paſsim credendum teſtibus contra eos, niſi magna multitudo conueniat. Tertio, quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Eccleſiæ, & auctoritati: quod eſt periculoſius, quam in ea tolerare aliquem peccatorem, niſi valde publicum, & manifeſtum, de quo graue ſcandalum oriretur.

Art. 3. *Vtrum alicuius teſtimonium ſit abſque eius culpa repellendum?* 392

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod alicuius teſtimonium non ſit repellendum, niſi propter culpam. Quibuſdam enim in pœnam infligitur, quod ad teſtimonium non admittantur: ſicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non eſt inferenda, niſi pro culpa. Ergo videtur quod nullius teſtimonium debeat repelli, niſi propter culpam.

¶ 2. Præterea, De quolibet præſumendum eſt bonum, niſi appareat contrarium. Sed ad bonitatem hominis pertinet, quod verum teſtimonium dicat. Cum ergo non poſsit conſtare de contrario, niſi ſit propter aliquam culpam, videtur quod nullius teſtimonium debeat repelli, niſi propter culpam.

¶ 3. Præterea, Ad ea quæ ſunt de neceſsitate ſalutis, nullus redditur non idoneus, niſi propter peccatum. Sed teſtificari veritatem eſt de neceſsitate ſalutis, vt ſupra* dictum eſt. Ergo nullus debet excludi à teſtificando, niſi propter culpam.

SED contra eſt, quod Greg.* dicit, & habetur 2. q. 4. Quod autem dicitur à ſeruis ſuis accuſatus Epiſcopus, ſciendum eſt quia audiri minime debuerunt.

RESPONDEO dicendum, quod teſtimonium ſicut* dictum eſt, non habet infallibilem certitudinem, ſed probabilem. Et ideo quicquid eſt quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit teſtimonium inefficax. Redditur autem probabile, quod aliquis in veritate teſtificanda non ſit firmus: quandoque quidem propter culpam, ſicut infideles, & infames, item illi qui publico crimine rei ſunt, qui nec accuſare poſſunt. Quandoque autem abſque culpa: & hoc eſt vel ex defectu rationis, ſicut patet in pueris, amentibus, & mulieribus; vel ex affectu, ſicut patet de inimicis, & perſonis coniunctis, & domeſticis; vel etiam ex exteriori conditione, ſicut ſunt pauperes, ſerui, & illi, quibus imperari poteſt, de quibus probabile eſt, quod de facili poſſunt induci ad teſtimonium ferendum

Art. 1. huius q.

* *Greg. in regiſtro lib. 11. c. 54. à me. & habetur 2. q. 4. cap. Præſul. non procul à fin.*

* *art. præ.*

dum contra veritatem. Et ſic patet, quod teſtimonium alicuius repellitur, & propter culpam, & abſque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod repellere aliquem à teſtimonio, magis pertinet ad cautelam falſi teſtimonij vitandi, quam ad pœnam. Vnde ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod de quolibet præſumendum eſt bonum, niſi appareat contrariū, dummodo non vergat in periculum alterius: quia tunc eſt adhibenda cautela, vt non de facili vnicuique credatur, ſecundum illud 1. Ioan. 4. Nolite credere omni ſpiritui.

Ad tertium dicendum, quod teſtificari eſt de neceſſitate ſalutis, ſuppoſita teſtis idoneitate, & ordine iuris. Vnde nihil prohibet, aliquos excuſari à teſtimonio ferendo, ſi non reputentur idonei ſecundum iura.

392 Art. 5. *Vtrum falſum teſtimonium ſemper ſit peccatum mortale?*

cap. 1. extra de crimine falſi.

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod falſum teſtimonium non ſemper ſit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falſum teſtimonium ferre ex ignorantia facti. Et talis ignorantia excuſat à peccato mortali. Ergo teſtimonium falſum non ſemper eſt peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Mendacium quod alicui prodeſt, & nulli nocet, eſt officioſum: quod non eſt peccatum mortale. Sed quandoque in falſo teſtimonio eſt tale mendacium: puta cum aliquis falſum teſtimonium perhibet, vt aliquem à morte liberet, vel ab iniuſta ſententia, quæ intentatur per aliquos falſos teſtes, vel per iudicis peruerſitatem. Ergo tale falſum teſtimonium non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Iuramentum à teſte requiritur, vt timeat peccare mortaliter, pelerando. Hoc autem non eſſet neceſſarium, ſi ipſum falſum teſtimonium eſſet peccatum mortale. Ergo falſum teſtimonium non ſemper eſt peccatum mortale.

SED contra eſt, quod dicitur Prou. 19. Falſus teſtis non erit impunitus.

RESPONDEO dicendum, quod falſum teſtimonium habet triplicem deformitatem. Vno modo ex periurio, quia teſtes non admittuntur niſi iurati: & ex hoc ſemper eſt peccatum mortale. Alio modo ex violatione iuſtitiæ: & hoc modo eſt peccatum mortale in ſuo genere, ſicut & quælibet iniuſtitia. Et ideo in præcepto decalogi ſub hac forma interdicitur falſum teſtimonium, cum dicitur Exod. 20. Non loqueris contra proximum tuum falſum teſtimoniū. Non enim contra

Digitized by Google

contra aliquem facit, qui eum ab iniuria facienda impedit, ſed ſolum qui ei ſuam iuſtitiam tollit. Tertio ex ipſa falſitate, ſecundum quod omne mendacium eſt peccatum: & ex hoc non habet falſum teſtimonium, quod ſemper ſit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in teſtimonio ferendo non debet homo pro certo aſſerere, quaſi ſciens id de quo certus non eſt: ſed dubium debet ſub dubio proferre; & id de quo certus eſt, pro certo aſſerere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ, quod reputat ſe homo quandoque certum eſſe de eo quod falſum eſt, ſi aliquis hoc cum debita ſolicitudine recogitans, æſtimet ſe certum eſſe de eo quod falſum eſt, non peccat mortaliter, hoc aſſerens: quia non dicit falſum teſtimonium per ſe, & ex intentione, ſed per accidens contra id quod intendit.

Ad ſecundum dicendum, quod iniuſtum iudicium non eſt iudicium. Et ideo ex vi iudicij falſum teſtimonium in iniuſto iudicio prolatum, ad iniuſtitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, ſed ſolum ex iuramento violato.

Ad tertium dicendum, quod homines maxime abhorrent peccata, quæ ſunt contra Deum, quaſi grauiſsima: inter quæ eſt periurium. Non autem ita abhorrent peccata, quæ ſunt contra proximum. Et ideo ad maiorem certitudinem teſtimonij, requiritur teſtis iuramentum.

QVAESTIO LXXI.

De iniuſtitia, quæ fit in iudicio ex parte aduocatorum, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de iniuſtitia, quæ fit in iudicio ex parte aduocatorum.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum aduocatus teneatur præſtare patrocinium cauſæ pauperum?

¶ Secundo, vtrum aliqui debeant arceri ab officio aduocati?

¶ Tertio, vtrum aduocatus peccet, iniuſtam cauſam defendendo?

¶ Quarto, vtrum peccet, pecuniam accipiendo pro ſuo patrocinio?

Art. I. *Vtrum aduocatus teneatur præſtare patrocinium cauſæ pauperum?* 393

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod aduocatus teneatur præſtare patrocinium cauſæ pauperum. Dicitur enim Exo. 23. Si videris aſinum odientis te iacere ſub onere, non pertranſibis, ſed ſubleuabis *Inf. ar. 4. co. & ad 1.*

bis cum eo. Sed non minus periculum imminet pauperi, ſi eius cauſa contra iuſtitiam opprimatur, quam ſi eius aſinus iaceat ſub onere. Ergo aduocatus tenetur præſtare patrocinium cauſæ pauperum.

Homil. 9. in euang. nõ procul à fin. ¶ 2. Præterea, Gregor. * dicit in quadam homil. Habens intellectum, curet omnino, ne taceat; habens rerum affluentiam, à miſericordia non torpeſcat; habens artem qua regitur, vſum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud diuitem, pro pauperibus intercedat. Talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit. Sed talentum commiſſum non abſcondere, ſed fideliter diſpenſare quilibet tenetur: quod patet ex pœna ſerui abſcondentis talentum, Matth. 25. Ergo aduocatus tenetur pro pauperibus loqui.

¶ 3. Præterea, Præceptum de miſericordiæ operibus adimplendis, cum ſit affirmatiuum, obligat pro loco, & tempore, quod eſt maxime in neceſsitate. Sed tempus neceſsitatis videtur eſſe, quando alicuius pauperis cauſa opprimitur. Ergo in tali caſu videtur, quod aduocatus teneatur pauperibus patrocinium præſtare.

SED contra, Non minor neceſsitas eſt indigentis cibo, quam indigentis aduocato. Sed ille qui habet poteſtatem cibandi, non ſemper tenetur pauperem cibare. Ergo nec aduocatus ſemper tenetur cauſæ pauperum patrocinium præſtare.

RESPONDEO dicendum, quod cum præſtare patrocinium cauſæ pauperum, ad opus miſericordiæ pertineat, idem eſt hic dicendum, quod & ſupra de *q. 32. a. 5.* aliis operibus miſericordiæ dictum * eſt. Nullus autem ſufficit omnibus indigentibus, miſericordiæ opus *l. 1. c. 28. in pr. t. 3.* impendere. Et ideo, ſicut * Auguſtinus dicit in 1. de Doctrina Chriſt. Cum omnibus prodeſſe non poſsis, his potiſsime conſulendum eſt, qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus conſtrictius tibi quaſi quadam ſorte iunguntur. Dicit, pro locorum opportunitatibus: quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes, quibus ſubueniat, ſed ſufficit, ſi eis qui ſibi occurrunt, miſericordiæ opus impendat. Vnde dicitur Exodi 23. Si occurreris boui inimici tui, aut aſino erranti, reduc ad eum. Addit autem, & temporum: quia non tenetur homo futuræ neceſsitati alterius prouidere, ſed ſufficit ſi præſenti neceſsitati ſuccurrat. Vnde dicitur 1. Ioannis 3. Qui viderit fratrem ſuum neceſsitatem habentem, & clauſerit viſcera ſua ab eo, &c. Subdit autem, Vel quarumlibet rerum: quia homo ſibi coniunctis

iunctis quacumque neceſsitudine maxime debet curam impendere: ſecundum illud 1. ad Timoth. 5. Si quis ſuorum, & maxime domeſticorum curam non habet, fidem negauit. Quibus tamen concurrentibus conſiderandum reſtat, vtrum aliquis tantam neceſsitatem patiatur, quod non in promptu appareat, quomodo ei poſsit aliter ſubueniri: & in tali caſu tenetur ei opus miſericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat, quomodo aliter ei ſubueniri poſsit, vel per ſeipſum, vel per aliam perſonam magis coniunctam, aut maiorem facultatem habentem: non tenetur ex neceſsitate indigenti ſubuenire, ita quod non faciendo peccet, quamuis ſi ſubuenerit abſque tali neceſsitate, laudabiliter faciat. Vnde aduocatus non tenetur ſemper cauſæ pauperum patrocinium præſtare, ſed ſolum concurrentibus conditionibus prædictis: alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, & ſolis cauſis pauperum iuuandis intendere. Et idem dicendum eſt de medico, quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aſinus iacet ſub onere, non poteſt ei aliter ſubueniri in caſu iſto, niſi per aduenientes ſubueniatur. Et ideo tenentur iuuare. Non autem tenerentur, ſi poſſet aliunde remedium afferri.

Ad ſecundum dicendum, quod homo talentum ſibi creditum tenetur vtiliter diſpenſare, ſeruata opportunitate locorum, & temporum, & aliarum rerum, vt * dictum eſt. *in co.art.*

Ad tertium dicendum, quod non quælibet neceſſitas cauſat debitum ſubueniendi, ſed ſolum illa quæ eſt dicta *. *ibidem.*

Art. 2. *Vtrum conuenienter aliqui ſecundum iura arceantur ab officio aduocandi?* 394

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter aliqui ſecundum iura arceantur ab officio aduocandi. Ab operibus enim miſericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præſtare in cauſis, ad opera miſericordiæ pertinet, vt * dictum eſt. Ergo nullus debet ab hoc officio arceri. *inf.q.188. a.3.ad 2.* *art.præc.*

¶ 2. Præterea, Contrariarum cauſarum non videtur eſſe idem effectus. Sed eſſe deditum rebus diuinis, & eſſe deditum peccatis, eſt contrarium. Inconuenienter ergo excluduntur ab officio aduocati quidam propter religionem, vt monachi & clerici: quidam autem propter culpam, vt infames & hæretici.

¶ 3. Præterea, Homo debet diligere proximum, ſicut ſeipſum. Sed ad officium dilectionis pertinet, quod

quod aliquis aduocatus, cauſæ alicuius patrocinetur. Inconuenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro ſeipſis auctoritas aduocationis, prohibentur patrocinari cauſis aliorum.

3. q. 7. c. infames. SED contra eſt, quod * tertia, quæſt. 7. multæ perſonæ arcentur ab officio poſtulandi.

RESPONDEO dicendum, quod aliquis impeditur ab aliquo actu, duplici ratione. Vno modo propter impotentiam: alio modo propter indecentiam. Sed impotentia ſimpliciter excludit aliquem ab actu. Indecentia autem non excludit omnino: quia neceſſitas indecentiam tollere poteſt. Sic ergo ab officio aduocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt ſenſu; vel interiori, ſicut furioſi & impuberes; vel exteriori, ſicut ſurdi & muti. Eſt enim neceſſaria aduocato & interior peritia, qua poſsit conuenienter iuſtitiam aſſumptæ cauſæ oſtendere; & iterum loquela cum auditu, vt poſsit pronuntiare & audire quod ei dicitur. Vnde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne ſint aduocati nec pro ſe, nec pro aliis. Decentia autem huiuſmodi officij exercendi tollitur dupliciter. Vno modo ex hoc, quod aliquis eſt rebus maioribus obligatus. Vnde monachos & presbyteros non decet in quacumque cauſa aduocatos eſſe, neque clericos in iudicio ſeculari: quia huiuſmodi perſonæ ſunt rebus diuinis aſtrictæ. Alio modo propter perſonæ defectum, vel corporalem (vt patet de cæcis, qui conuenienter iudicio aſtare non poſſent,) vel ſpiritualem: non enim decet, vt alterius iuſtitiæ patronus exiſtat, qui in ſeipſo iuſtitiam contempſit. Et ideo infames, infideles, & damnati de grauibus criminibus, non decenter ſunt aduocati: tamen huiuſmodi indecentiæ, neceſsitas præfertur. Et propter hoc huiuſmodi perſonæ poſſunt pro ſeipſis, vel pro perſonis ſibi coniunctis vti officio aduocati. Vnde & clerici pro Eccleſiis ſuis poſſunt eſſe aduocati, & monachi pro cauſa monaſterij ſui, ſi Abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quod ab operibus miſericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, & aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera miſericordiæ omnes decent: ſicut ſtultos non decet conſilium dare, neque ignorantes docere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut virtus corrumpitur per ſuperabundantiam & defectum, ita aliquis fit indecens, & per maius, & per minus. Et propter hoc quidam arcentur à patrocinio præſtando

do in cauſis, quia ſunt maiores tali officio, ſicut religioſi & clerici. Quidam vero quia ſunt minores, quam vt eis hoc officium competat, ſicut infames & infideles.

Ad tertium dicendum, quod non ità imminet homini neceſsitas patrocinari cauſis aliorum ſicut propriis: quia alij poſſunt ſibi aliter ſubuenire. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Art. 3. *Vtrum aduocatus peccet, ſi iniuſtam cauſam defendat?* 395

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod aduocatus non peccet, ſi iniuſtam cauſam defendat. Sicut enim oſtenditur peritia medici, ſi infirmitatem deſperatam ſanet, ita etiam oſtenditur peritia aduocati, ſi etiam iniuſtam cauſam defendere poſsit. Sed medicus laudatur, ſi infirmitatem deſperatam ſanet. Ergo etiam aduocatus non peccat, ſed magis laudandus eſt, ſi iniuſtam cauſam defendat.

¶ 2. Præterea, A quolibet peccato licet deſiſtere. Sed aduocatus punitur, ſi cauſam ſuam prodiderit, vt habetur 2. q. .* Ergo aduocatus non peccat, iniuſtam cauſam defendendo, ſi eam defendendam ſuſceperit. *2. q. 3. c. Si quem pœnituerit.*

¶ 3. Præterea, Maius videtur eſſe peccatum, ſi iniuſtitia vtatur ad iuſtam cauſam defendendam (puta producendo falſos teſtes, vel allegando falſas leges,) quam iniuſtam cauſam defendendo: quia hoc eſt peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur aduocato licere talibus aſtutiis vti, ſicut militi licet ex inſidiis pugnare. Ergo videtur, quod aduocatus non peccat, ſi iniuſtam cauſam defendat.

SED contra eſt, quod dicitur 2. Paralipom. 19. Impio præbes auxilium, & idcirco iram Domini merebaris. Sed aduocatus defendens cauſam iniuſtam, impio præbet auxilium. Ergo peccando, iram Domini meretur.

RESPONDEO dicendum, quod illicitum eſt alicui cooperari ad malum faciendum, ſiue conſulendo, ſiue adiuuando, ſiue qualitercumque conſentiendo: quia conſilians & coadiuuans, quodammodo eſt faciens. Et Apoſt. dicit ad Rom. 1. quod digni ſunt morte non ſolum qui faciunt peccatum, ſed etiam qui conſentiunt facientibus: vnde & ſupra dictum eſt*, quod omnes tales ad reſtitutionem tenentur. Manifeſtum eſt autem, quod aduocatus & auxilium & conſilium præſtat ei, cuius cauſæ patrocinatur. Vnde ſi ſcienter iniuſtam cauſam defendit, abſque dubio grauiter peccat, & ad reſtitutionem tenetur eius damni, *q. 62. a. 7.*
quod

Digitized by Google

quod contra iuſtitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniuſtam cauſam defendit, putans eſſe iuſtam, excuſatur ſecundum modum, quo ignorantia excuſari poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Medicus accipiens in cura infirmitatem deſperatam, nulli facit iniuriam. Aduocatus autem ſuſcipiens cauſam iniuſtam, iniuſte lædit eum, contra quem iniuſte patrocinium præſtat. Et ideo non eſt ſimilis ratio. Quamuis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iniuſtitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

Ad ſecundum dicendum, quod aduocatus ſi in principio credidit cauſam iuſtam eſſe, & poſtea in proceſſu appareat eam eſſe iniuſtam, non debet eam prodere, vt ſcilicet aliam partem iuuet, vel ſecreta ſuæ cauſæ alteri parti reuelet. Poteſt tamen, & debet cauſam deſerere, vel eum cuius cauſam agit ad cedendum inducere, ſiue ad componendum ſine aduerſarij damno.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſupra dictum
q. 40. a. 3. eſt *, militi vel. duci exercitus licet in bello iuſto ex inſidiis agere ea, quæ facere debet, prudenter occultando, non autem falſitatem fraudulenter faciendo:
** in c. vl. quod de Iuſtitia agit, à med.* quia etiam hoſti fidem ſeruare oportet, ſicut Tullius dicit in 1. de Offic. * Vnde & aduocato defendenti cauſam iuſtam, licet prudenter occultare ea, quibus impediri poſſet proceſſus eius: non autem licet ei aliqua falſitate vti.

396 Art. 4. *Vtrum aduocato liceat pro ſuo patrocinio pecuniam accipere?*

Opuſ. 19. c. 7. cor. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod aduocato non liceat pro ſuo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim miſericordiæ non ſunt intuitu humanæ remunerationis facienda: ſecundum illud Lucæ 14. Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos diuites, ne forte & ipſi te reinuitent, & fiat tibi retributio. Sed præſtare patrocinium cauſæ alicuius, pertinet ad opera
art. 1. huius q. miſericordiæ, vt dictum eſt *. Ergo non licet aduocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præſtito.

¶ 2. Præterea, Spirituale non eſt pro temporali commutandum. Sed patrocinium præſtitum videtur eſſe quoddam ſpirituale, cum ſit vſus ſcientiæ iuris. Ergo non licet aduocato pro patrocinio præſtito pecuniam accipere.

¶ 3. Præterea, Sicut ad iudicium concurrit perſon-

ſona aduocati, ita etiam perſona iudicis, & perſona teſtis. Sed ſecundum Auguſtinum ad Macedonium *, non debet iudex vendere iuſtum iudicium, nec teſtis verum teſtimonium. Ergo nec aduocatus poterit vendere iuſtum patrocinium.

Ep. 54. in 2. pag. ante fin. illius, t. 2.

SED contra eſt, quod Aug. dicit * ibidem, quod aduocatus licite vendit iuſtum patrocinium, & Iuriſperitus verum conſilium.

** Exod. loco nunc proxime dicto.*

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ quis non tenetur alteri exhibere, iuſte poteſt pro eorum exhibitione recompenſationem accipere. Manifeſtum eſt autem, quod aduocatus non ſemper tenetur patrocinium præſtare, aut conſilium dare cauſis aliorum. Et ideo ſi vendat ſuum patrocinium, ſiue conſilium non agit contra iuſtitiam. Et eadem ratio eſt de medico opem ferente ad ſanandum, & de omnibus aliis huiuſmodi perſonis: dumtamen moderate accipiant, conſiderata conditione perſonarum, & negotiorum, & laboris, & conſuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueant, peccant contra iuſtitiam. Vnde Aug. dicit * ad Macedonium, quod ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti ſolent, data per tolerabilem conſuetudinem non ſolent.

Epiſt. 54. non multum remote ante fin. t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod non ſemper quæ homo poteſt miſericorditer facere, tenetur facere gratis: alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem poteſt homo miſericorditer impendere. Sed quando eam miſericorditer impendit, non humanam, ſed diuinam remunerationem quærere debet. Et ſimiliter aduocatus, quando cauſæ pauperum miſericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, ſed diuinam: non tamen ſemper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi ſcientia iuris ſit quoddam ſpirituale, tamen vſus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompenſatione licet pecuniam accipere: alioquin nulli artifici liceret de arte ſua lucrari.

Ad tertium dicendum, quod iudex & teſtis communes ſunt vtrique parti: quia iudex tenetur iuſtam ſententiam dare, & teſtis tenetur verum teſtimonium dicere. Iuſtitia autem & veritas non declinant in vnam partem magis, quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico ſunt ſtipendia laboris ſtatuta; & teſtes accipiunt, non quaſi pretium teſtimonij, ſed quaſi ſtipendium laboris, expenſas, vel ab vtraque parte, vel ab ea, à qua inducuntur: quia nemo militat ſtipendiis ſuis

Digitized by Google

ſuis vnquam, vt dicitur 2. ad Corinth. 9. Sed aduocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licite poteſt pretium accipere à parte, quam adiuuat.

QVAESTIO LXXII.

De iniuriis verborum quæ inferuntur extra iudicium, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de iniuriis verborum, quæ inferuntur extra iudicium. Et primo, de contumelia: ſecundo, de detractione: tertio, de ſuſurratione: quarta, de maledictione.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid ſit contumelia.

¶ Secundo, vtrum omnis contumelia ſit peccatum mortale?

¶ Tertio, vtrum oporteat contumelioſos reprimere?

¶ Quarto, de origine contumeliæ.

397 Art. I. *Vtrum contumelia conſiſtit in verbis?*

q. 57. art. 1. et Pſ. 43. col. 6. et Ro. 1. le. 8. co. 4

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod contumelia non conſiſtat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad iniuſtitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo nec in perſona, nec in rebus. Ergo contumelia non conſiſtit in verbis.

¶ 2. Præterea, Contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis poteſt inhonorari, ſeu vituperari factis, quam verbis. Ergo videtur, quod contumelia non conſiſtat in verbis, ſed magis in factis.

¶ 3. Præterea. Dehonoratio, quæ fit in verbis, dicitur conuitium vel improperium. Sed contumelia videtur differre à conuitio, & ab improperio. Ergo contumelia non conſiſtit in verbis.

SED contra, Nihil auditu percipitur niſi verbum. Sed contumelia auditu percipitur, ſecundum illud Ierem. 20. Audiui contumelias in circuitu. Ergo contumelia eſt in verbis.

RESPONDEO dicendum, quod contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor aliquam excellentiam conſequatur, vno modo aliquis alium dehonorat, cum priuat eum excellentia, propter quam habebat honorem: quod quidem fit per peccata factorum, de quibus ſupra dictum eſt*. Alio modo cum aliquis id quod eſt contra honorem alicuius, deducit in notitiam eius & aliorum. Et hoc proprie

q. 64. 65. & 66.

per

pertinet ad contumeliam: quod quidem fit per aliqua ſigna. Sed ſicut Auguſtin. * dicit in ſecundo de *lib. 2. c. 3.* Doctrina Chriſtiana, Omnia ſigna verbis comparata, *circa medium, t. 3* pauciſsima ſunt. Verba enim inter homines obtinuerunt principatum ſignificandi quæcumque animo concipiuntur. Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis conſiſtit. Vnde Iſidorus * dicit in libro Etymolog. quod contumelioſus dicitur aliquis, quia velox *li. 10. c. 3. incip.* eſt, & tumet verbis iniuriæ. Tamen quia etiam per *Clarus,* facta aliqua ſignificatur aliquid, quæ in hoc quod *parum* ſignificant, habent vim verborum ſignificantium: *ante me.* inde eſt quod contumelia extenſo nomine, etiam in factis dicitur. Vnde Rom. 1. ſuper illud, Contumelioſos, ſuperbos: dicit gloſſ. * quod contumelioſi *gl. interl.* ſunt, qui dictis vel factis contumelias & turpia in- *ibid.* ferunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verba ſecundum ſuam eſſentiam, id eſt, in quantum ſunt quidem ſoni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, niſi forte grauando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. In quantum vero ſunt ſigna repræſentantia aliquid in notitia aliorum, ſic poſſunt damna multa inferre: inter quæ vnum eſt, quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris ſui, vel reuerentiæ ſibi ab aliis exhibendæ. Et ideo maior eſt contumelia, ſi aliquis alicui defectum ſuum dicat coram multis: & tamen ſi ſibi ſoli dicat, poteſt eſſe contumelia, in quantum ipſe qui loquitur iniuſte, contra reuerentiam audientis agit.

Ad ſecundum dicendum, quod in tantum aliquis aliquem factis dehonorat, in quantum illa facta vel faciunt, vel ſignificant illud quod eſt contra honorem alicuius: quorum primum non pertinet ad contumeliam, ſed ad alias iniuſtitiæ ſpecies, de quibus ſupra dictum eſt *: ſecundum vero pertinet ad contu- *q. 64. 65. & 66.* meliam, in quantum facta habent vim verborum in ſignificando.

Ad tertium dicendum, quod conuitium & improperium conſiſtunt in verbis, ſicut & contumelia: quia per hæc omnia repræſentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipſius. Huiuſmodi autem defectus eſt triplex, ſcilicet defectus culpæ, qui repræſentatur per verba contumelioſa; & defectus generaliter culpæ & pœnæ, qui repræſentatur per conuitium: quia vitium conſueuit dici non ſolum animæ, ſed etiam corporis. Vnde ſiquis alicui iniurioſe dicat eum eſſe cæcum, conuitium quidem dicit, ſed non contumeliam. Si quis autem dicat alteri, quod ſit

Digitized by Google

ſur, non ſolum conuitium, ſed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repræſentat aliquis alicui defectum minorationis, ſiue indigentiæ, qui etiam derogat honori conſequenti quamcumque excellentiam, & hoc fit per verbum improperij. Quod proprie eſt, quando aliquis iniurioſe alteri ad memoriam reducit auxilium, quod contulit ei neceſsitatem patienti. Vnde dicitur Eccleſiaſt. 10. Exigua dabit, & multa improperabit. Quandoque tamen vnum iſtorum pro alio ponitur.

398 Art. 2. *Vtrum contumelia, ſeu conuitium, ſit peccatum mortale?*

inf. q. 158 a. 5. ad 3. & 1. Cor. 15. lec. 7. co. 2. ſi. Et Gal. 3. in princ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod contumelia vel conuitium non ſit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale eſt actus alicuius virtutis. Sed conuitiari eſt actus alicuius virtutis, ſcilicet eutrapeliæ, ad quam pertinet bene conuitiari, ſecundum Philoſoph. in 4. Ethicorum*. Ergo conuitium, ſiue contumelia, non eſt peccatum mortale.

** cap 8. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Peccatum mortale non inuenitur in viris perfectis, qui tamen conuitia, vel contumelias aliquando dicunt, ſicut patet de Apoſt. qui ad Galatas 3. dixit, O inſenſati Galatæ. Et Dominus dicit Luc. vltimo, O ſtulti & tardi corde ad credendum. Ergo conuitium, ſiue contumelia non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Quamuis illud quod eſt peccatum veniale ex genere, poſsit fieri mortale: non tamen peccatum quod eſt ex genere mortale, poteſt eſſe veniale, vt ſupra habitum eſt*. Si ergo dicere conuitium vel contumeliam, eſſet peccatum mortale ex genere ſuo, ſequeretur quod ſemper eſſet peccatum mortale. Quod videtur eſſe falſum, vt patet in eo qui leuiter ex ſurreptione, vel ex leui ira dicit aliquod verbum contumelioſum. Non ergo contumelia vel conuitium ex genere ſuo eſt peccatum mortale.

** 1. 2. q. 72. a. 5. & q. 88. a. 4. ad 5.*

SED contra, Nihil meretur pœnam æternam inferni, niſi peccatum mortale. Sed conuitium, vel contumelia meretur pœnam inferni, ſecundum illud Matth. 5. Qui dixerit fratri ſuo, fatue, reus erit gehennæ ignis. Ergo conuitium vel contumelia eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt*, verba in quantum ſunt ſoni quidam, non ſunt in nocumentum aliorum, ſed in quantum ſignificant aliquid; quæ quidem ſignificatio ex interiori

** art. præc.*

affectu

affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime conſiderandum videtur, ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum ergo conuitium, vel contumelia de ſui ratione importet quamdam dehonorationem, ſi intentio proferentis ad hoc feratur, vt aliquis per verba quæ profert, honorem alterius auferat: hoc proprie & per ſe eſt dicere conuitium vel contumeliam: & hoc eſt peccatum mortale non minus, quam furtum vel rapina. Non enim homo minus amat ſuum honorem, quam rem poſſeſſam. Si vero aliquis verbum conuitij vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, ſed forte propter correctionem, vel propter aliquid huiuſmodi: non dicit conuitium, vel contumeliam formaliter & per ſe, ſed per accidens & materialiter, inquantum ſcilicet dicit id quod poteſt eſſe conuitium, vel contumelia. Vnde hoc poteſt eſſe quandoque peccatum veniale, quandoque autem abſque omni peccato. In quo tamen neceſſaria eſt diſcretio, vt moderate homo talibus verbis vtatur: quia poſſet eſſe ita graue conuitium, quod per incautelam prolatum auferret honorem eius, contra quem proferretur: tunc poſſet homo peccare mortaliter, etiam ſi non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam ſi aliquis incaute alium ex ludo percutiens grauiter lædat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leue conuitium, non ad dehonorationem, vel ad contriſtationem eius, in quam dicitur, ſed magis cauſa delectationis & ioci. Et hoc poteſt eſſe ſine peccato, ſi debitæ circumſtantiæ obſeruentur. Si vero aliquis non reformidet contriſtare eum, in quem profertur huiuſmodi iocoſum conuitium, dummodo aliis riſum excitet: hoc eſt vitioſum, vt ibidem dicitur *. *li.4.ethi. c.8. c.5.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut licitum eſt aliquem verberare, vel in rebus damnificare, cauſa diſciplinæ: ita etiam cauſa diſciplinæ poteſt aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conuitioſum dicere. Et hoc modo Dominus diſcipulos vocauit ſtultos, & Apoſtolus Galatas inſenſatos. Tamen ſicut dicit Auguſtinus * in libro de ſermone Domini in monte, raro & ex magna neceſsitate, obiurgationes ſunt adhibendæ, in quibus non nobis, ſed vt Domino ſeruiatur, inſtemus. *l.2.c.30. non remote à fine, t.4.*

Ad tertium dicendum, quod cum peccatum conuitij, vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat,

 poteſt

poteſt contingere, quod ſit peccatum veniale, ſi ſit leue conuitium, non multum hominem dehoneſtans, & proferatur ex aliqua animi leuitate, vel ex leui ira, abſque firmo propoſito aliquem dehoneſtandi: puta cum aliquis intendit aliquem per huiuſmodi verbum leuiter contriſtare.

399 Art. 3. *Vtrum aliquis debeat contumelias ſibi illatas ſuſtinere?*

Inf. 3. 73. a 4. ad 1. et opuſc. 19. c. 16

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias ſibi illatas ſuſtinere. Qui enim ſuſtinet contumeliam ſibi illatam, audaciam nutrit conuitiantis. Sed hoc non eſt faciendum Ergo homo non debet ſuſtinere contumeliam ſibi illatam, ſed magis conuitianti reſpondere.

¶ 2. Præterea, Homo debet plus ſe diligere, quam alium. Sed aliquis non debet ſuſtinere, quod alteri conuitium inferatur. Vnde dicitur Prouerbiorum vigeſimoſexto, Qui imponit ſtulto ſilentium, iras mitigat. Ergo etiam aliquis non debet ſuſtinere contumelias ſibi illatas.

¶ 3. Præterea, Non licet alicui vindicare ſeipſum, ſecundum illud, Mihi vindictam, & ego retribuam. Sed aliquis non reſiſtendo contumeliæ, ſe vindicat, ſecundum illud Chryſoſtomi *, Si vindicare vis, ſile, & funeſtam ei dediſti plagam. Ergo aliquis non debet ſilendo ſuſtinere verba contumelioſa, ſed magis reſpondere.

ho. 43. in Mat. circa med. habetur ad ſenſum Et ho. 85. à med. t. 2.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 37. Qui inquirebant mala mihi, locuti ſunt vanitates. Et poſtea ſubditur. Ego autem tanquam ſurdus non audiebam, & ſicut mutus non aperiens os ſuum.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut patientia neceſſaria eſt in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt, ſunt in præparatione animi habenda: ſicut Auguſtin. * in lib. de Sermone Domini in monte, exponens illud præceptum Domini, Si quis percuſſerit te in vnam maxillam, præbe ei & aliam: vt ſcilicet homo ſit paratus hoc facere, ſi opus fuerit. Non tamen hoc ſemper tenetur facere actu, quia nec ipſe Dominus hoc fecit: ſed cum ſuſcepit alapam, dixit, quid me cædis: vt habetur Ioannis decimo octauo. Et ideo etiam circa verba contumelioſa, quæ contra nos dicuntur, eſt idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, ſi expediens fuerit. Quandoque tamen oportet vt contumeliam illatam repellamus, maxime propter duo. Primo quidem

li. 1. c. 34. 35. & 36. tom. 2.

Digitized by Google

quidem propter bonum eius, qui contumeliam infert, vt videlicet eius audacia reprimatur, & de cætero talia non attentet: ſecundum illud Prouerbiorum vigeſimoſexto, Reſponde ſtulto iuxta ſtultitiam ſuam, ne ſibi ſapiens videatur. Alio modo propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Vnde Gregorius * dicit ſuper Ezech. homil. 9. Hi, quorum vita in exemplo imitationis eſt poſita, debent, ſi poſſunt, detrahentium ſibi verba compeſcere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant: & ita in prauis moribus remanentes, bene viuere contemnant. *eirt. med.*

Ad primum ergo dicendum, quod audaciam conuitiantis contumelioſi, debet aliquis moderate reprimere, ſcilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem priuati honoris. Vnde dicitur Prouerb. 26. Ne reſpondeas ſtulto iuxta ſtultitiam ſuam, ne ei ſimilis efficiaris.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas priuati honoris, ſicut cum aliquis repellit contumelias proprias. Magis autem videtur hoc prouenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quod ſi aliquis hoc animo taceret, vt tacendo contumeliantem ad iracundiam prouocaret, pertineret hoc ad vindictam. Sed ſi aliquis taceat, volens dare locum iræ, hoc eſt laudabile. Vnde dicitur Eccleſiaſt. 8. Non litiges cum homine linguato, & non ſtruas in ignem illius ligna.

Art. 4. *Vtrum contumelia oriatur ex ira?* 400

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod contumelia non oriatur ex ira. Quia dicitur Prouerbiorum 11. Vbi ſuperbia ibi contumelia. Sed ira eſt vitium diſtinctum à ſuperbia. Ergo contumelia non oritur ex ira. *Inf. q. 75. a. 3. ad 3. & q. 158. art. 7. cor.*

¶ 2. Præterea, Prouerbiorum 20. dicitur, Omnes ſtulti miſcentur contumeliis. Sed ſtultitia eſt vitium oppoſitum ſapientiæ, vt ſupra habitum eſt *. Ira autem opponitur manſuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira. *queſt. 46. art. 1.*

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum diminuitur ex ſua cauſa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, ſi ex ira proferatur. Grauius enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

cap. 31. à med. SED contra eſt, quod Gregor. 31. Moral. dicit *, quod ex ira oriuntur contumeliæ.

RESPONDEO dicendum, quod cum vnum peccatum poſsit ex diuerſis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem, ex quo frequentius procedere conſueuit propter propinquitatem ad finem ipſius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui eſt vindicta. Nulla enim vindicta eſt irato magis in promptu, quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod contumelia non ordinatur ad finem ſuperbiæ, qui eſt celſitudo: & ideo non directe contumelia oritur ex ſuperbia. Diſponit tamen ſuperbia ad contumeliam, in quantum illi qui ſe ſuperiores æſtimant, facilius alios contemnunt, & iniurias eis irrogant. Facilius enim iraſcuntur, vtpote reputantes indignum quicquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in ſeptimo Ethicorum *, ira non perfecte audit rationem. Et ſic iratus patitur rationis defectum, in quo conuenit cum ſtultitia. Et propter hoc ex ſtultitia oritur contumelia, ſecundum affinitatem, quam habet cum ira. *cap. 6. in princ. t. 5.*

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in 2. Rhet. * iratus intendit manifeſtam offenſam, quod non curat odiens. Et ideo contumelia, quæ importat manifeſtam iniuriam, magis pertinet ad iram, quam ad odium. *lib 2. c. 4. declinan-do ad fin. tom. 6.*

QVAESTIO LXXIII.

De detractione, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de detractione.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quid ſit detractio.

¶ Secundo, vtrum ſit peccatum mortale?

¶ Tertio, de comparatione eius ad alia peccata.

¶ Quarto, vtrum peccet aliquis audiendo detractionem?

401 Art. 1. *Vtrum detractio conuenienter diffiniatur, quod eſt denigratio alienæ famæ per verba?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod detractio non ſit denigratio alienæ famæ per occulta verba, vt à quibuſdam diffinitur. Occultum enim & manifeſtum ſunt circumſtantiæ non conſtituentes ſpeciem peccati. Accidit enim peccato, quod à multis ſciatur, vel à paucis. Sed illud quod non conſtituit *Inf. q. 74. a. 1. & q. 75. art. 1. co. & Ro. 1. lect. 7. co. 4.*

Digitized by Google

ſtituit ſpeciem peccati, non pertinet ad rationem ipſius, nec debet poni in eius diffinitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet, quod fiat per occulta verba.

¶ 2. Præterea, Ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, ſed per verba in manifeſto dicta.

¶ 3. Præterea, Ille detrahit, qui aliquid ſubtrahit, vel diminuit de eo quod eſt. Sed quandoque denigratur fama alicuius, etiam ſi nihil ſubtrahatur de veritate: puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. Ergo non omnis denigratio famæ, eſt detractio.

SED contra eſt, quod dicitur Eccleſiaſt. 10. Si mordeat ſerpens in ſilentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit. Ergo occulte mordere famam alicuius, eſt detrahere.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, manifeſte quidem, ſicut in rapina, vel quacumque violentia illata; occulte autem, ſicut in furto & doloſa percuſsione: ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit. Vno modo in manifeſto: & hoc fit per contumeliam, vt ſupra dictum eſt *. Alio modo occulte: & hoc fit per detractionem. Ex hoc autem, quod aliquis manifeſte verba contra alium profert, videtur eum paruipendere: vnde ex hoc ipſo dehonoratur. Et ideo contumelia detrimentum affert honori eius, in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam paruipendere. Vnde non directe infert detrimentum honori, ſed famæ, in quantum huiuſmodi verba occulte proferens, quantum in ipſo eſt, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo, contra quem loquitur. Hoc enim intendere videtur, & ad hoc conatur detrahens, vt eius verbis credatur. Vnde patet quod detractio differt à contumelia dupliciter. Vno modo quantum ad modum proponendi verba: quia ſcilicet contumelioſus manifeſte contra aliquem loquitur, detractor autem occulte. Alio modo quantum ad finem intentum, ſiue quantum ad nocumentum illatum: quia ſcilicet contumelioſus derogat honori, detractor famæ.

* *q. præc. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod in inuoluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diuerſificant rationem peccati, occultum & manifeſtum: quia alia

eſt ratio inuoluntarij per violentiam, & per ignorantiam, vt ſupra dictum eſt *.

q.66.a.4. & 1.2 q. 6.a.5.& 8.

Ad ſecundum dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulta non ſimpliciter, ſed per comparationem ad eum de quo dicuntur: quia eo abſente & ignorante dicuntur. Sed contumelioſus in faciem contra hominem loquitur. Vnde ſi aliquis de alio male loquatur coram multis eo abſente, detractio eſt: ſi autem eo ſolo præſente, contumelia eſt: quamuis etiam ſi vni ſoli aliquis de abſente malum dicat, corrumpit famam eius non in toto, ſed in parte.

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur detrahere, non quia diminuat de veritate, ſed quia diminuit famam eius. Quod quidem fit, quandoque directe, quandoque indirecte. Directe quidem quadrupliciter. Vno modo, quando falſum imponit alteri: ſecundo, quando peccatum adauget ſuis verbis: tertio, quando occultum reuelat: quarto, quando id quod eſt bonum, dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius, vel malitioſe reticendo, vel minuendo.

402 Art. 2. *Vtrum detractio ſit peccatum mortale?*

Lo.c. ſup. art. 1. in dictis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod detractio non ſit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis eſt peccatum mortale. Sed reuelare peccatum occultum, quod ſicut dictum eſt *, ad detractionem pertinet, eſt actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, eius emendationem intendens: vel etiam eſt actus iuſtitiæ, dum aliquis fratrem accuſat. Ergo detractio non eſt peccatum mortale.

** art. præced. ad 3. cap. non ſunt audiendi, 6. q. 3.*

¶ 2. Præterea, Super illud Prouerb. 24. Cum detractoribus non commiſcearis: dicit gloſſa, Hoc ſpecialiter vitio periclitatur totum genus humanum. Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere inuenitur: quia multi abſtinent à peccato mortali. Peccata autem venialia ſunt quæ in omnibus inueniuntur. Ergo detractio eſt peccatum veniale.

¶ 3. Præterea, Auguſt. in homil. * de igne purgatorio, inter peccata minuta ponit, quando cum omni facilitate, vel temeritate maledicimus: quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio eſt peccatum veniale.

** Hom. de ſanctis 41. & eſt ſerm. 4. in die animarũ. ante med. & eſt ſer. 14. in ordine de ſanctis. tom 10.*

SED contra eſt, quod Rom. 1. dicitur, Detractores, Deo odibiles. Quod ideo additur, vt dicit † gloſſ. ne leue putetur propter hoc, quod conſiſtit in verbis.

† gl. ord. ibid.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum *

Digitized by Google

ctum * eſt, peccata verborum maxime ſunt ex intentione dicentis diiudicanda. Detractio autem ſecundum ſuam rationem ordinatur ad denigrandam famam alicuius. Vnde ille, per ſe loquendo, detrahit, qui ad hoc de aliquo obloquitur eo abſente, vt eius famam denigret. Auferre autem alicui famam, valde graue eſt: quia inter res temporales videtur fama eſſe pretioſior per cuius defectum impeditur homo à multis bene agendis: propter quod dicitur Eccleſ. 41. Curam habe de bono nomine: hoc enim magis permanebit tibi, quam mille theſauri magni, & pretioſi. Et ideo detractio, per ſe loquendo, eſt peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba, per quæ diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, ſed aliquid aliud. Hoc autem non eſt detrahere per ſe, & formaliter loquendo, ſed ſolum materialiter, & quaſi per accidens. Et ſi quidem verba, per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum, vel neceſſarium, debitis circumſtantiis obſeruatis, non eſt peccatum, nec poteſt dici detractio. Si autem proferat ex animi leuitate, vel propter cauſam aliquam non neceſſariam, non eſt peccatum mortale: niſi forte verbum quod dicitur, ſit adeo graue, quod notabiliter famam alicuius lædat: & præcipue in his, quæ pertinent ad honeſtatem vitæ: quia hoc ex ipſo genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad reſtitutionem famæ, ſicut ad reſtitutionem cuiuſlibet rei ſubtractæ: eo modo, quo ſupra dictum * eſt, cum de reſtitutione ageretur.

q. 62. a. 2. q. 62. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod reuelare peccatum occultum alicuius, propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum iuſtitiæ publicæ accuſando, non eſt detrahere, vt dictum * eſt.

In eo. ar. & q. 68. ar. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod gloſſa illa non dicit, quod detractio in toto genere humano inueniatur: ſed addit, pene. Tum quia ſtultorum infinitus eſt numerus: & pauci ſunt qui ambulant per viam ſalutis. Tum etiam quia pauci, vel nulli ſunt, qui non aliquando ex animi leuitate aliquid dicant, vnde in aliquo, vel leuiter alterius fama minoratur: quia vt dicitur Iacob. 3. Si quis in verbo non offendit, hic perfectus eſt vir.

Ad tertium dicendum, quod Aug. loquitur in caſu illo quo aliquis dicit aliquod leue malum de alio, non ex intentione nocendi, ſed ex animi leuitate, vel ex lapſu linguæ.

403 Art. 3. *Vtrum detractio ſit grauior omnibus peccatis, quæ in proximum committuntur?*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod detractio ſit grauior omnibus peccatis, quæ in proximum committuntur. Quia ſuper illud Pſal. 108. Pro eo, vt me diligerent, detrahebant mihi: dicit gloſſ. Plus nocent in membris detrahentes Chriſto (quia animas creditorum interficiunt) quam qui eius carnem mox reſurrecturam peremerunt. Ex quo videtur quod detractio ſit grauius peccatum, quam homicidium, quanto grauius eſt occidere animam, quam occidere corpus. Sed homicidium eſt grauius inter cætera peccata, quæ in proximum committuntur. Ergo detractio eſt ſimpliciter inter omnia grauior.

¶ 2. Præterea, Detractio videtur eſſe grauius peccatum, quam contumelia: quia contumeliam poteſt homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur eſſe maius peccatum, quam adulterium, per hoc, quod adulterium vnit duos in vnam carnem, contumelia autem vnitos in multa diuidit. Ergo detractio eſt maius peccatum quam adulterium: quod tamen inter alia peccata, quæ ſunt in proximum, magnam grauitatem habet.

¶ 3. Præterea, Contumelia oritur ex ira, detractio autem ex inuidia: vt patet per * Greg. 31. Moral. Sed inuidia eſt maius peccatum quam ira. Ergo & detractio eſt maius peccatum, quam contumelia. Et ſic idem quod prius.

** c. 31. à med.*

¶ 3. Præterea, Tanto aliquod peccatum eſt grauius, quanto inducit grauiorem defectum. Sed detractio inducit grauiſſimum defectum, ſcilicet excæcationem mentis. Dicit enim * Greg. Quid aliud detrahentes faciunt, niſi quod in puluerem ſufflant, & in oculos ſuos terram excitant: vt vnde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant. Ergo detractio eſt grauiſſimum peccatum inter ea, quæ committuntur in proximum.

In regiſtro l. 8. c. 45. ante med.

SED contra, Grauius eſt peccare facto, quam verbo. Sed detractio eſt peccatum verbi: adulterium autem, & homicidium, & furtum ſunt peccata in factis. Ergo detractio non eſt grauius cæteris peccatis, quæ ſunt in proximum.

RESPONDEO dicendum, quod peccata, quæ committuntur in proximum, ſunt penſanda per ſe quidem ſecundum nocumenta, quæ proximo inferuntur: quia ex hoc habent rationem culpæ. Tanto autem eſt maius nocumentum, quanto maius bonum demitur.

Digitized by Google

demitur. Cum autem ſit ſimplex bonum hominis, ſcilicet bonum animæ, & bonum corporis, & bonum exteriorum rerum: bonum animæ, quod eſt maximum non poteſt aliter ab alio tolli, niſi occaſionaliter, puta per malam perſuaſionem, quæ neceſsitatem non infert. Sed alia duo bona, ſcilicet corporis, & exteriorum rerum, poſſunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, grauiora ſunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quam ea quibus infertur nocumentum exteriobus rebus. Vnde inter cætera peccata, quæ committuntur in proximum, homicidium grauius eſt, per quod tollitur vita proximi iam actu exiſtens: conſequenter autem adulterium, quod eſt contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam eſt introitus ad vitam. Conſequenter autem ſunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet diuitiis, eo, quod propinquior eſt ſpiritualibus bonis. Vnde dicit Prouerb. 22. Melius eſt nomen bonum: quam diuitiæ multæ. Et ideo detractio ſecundum ſuum genus eſt maius peccatum, quam furtum: minus tamen, quam homicidium, vel adulterium. Poteſt tamen eſſe alius ordo propter circumſtantias aggrauantes, vel diminuentes. Per accidens autem grauitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui grauius peccat ſi ex deliberatione peccet, quam ſi peccet ex infirmitate vel incautela. Et ſecundum hoc peccata locutionis habent aliquam leuitatem, inquantum de facili ex lapſu linguæ proueniunt abſque magna præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Chriſto, impedientes fidem membrorum ipſius, derogant diuinitati eius, cui fides innititur: vnde non eſt ſimplex detractio, ſed blaſphemia.

Ad ſecundum dicendum, quod grauius peccatum eſt contumelia, quam detractio, in quantum habet maiorem contemptum proximi: ſicut & rapina eſt grauius peccatum, quam furtum, vt ſupra dictum eſt *. Contumelia tamen non eſt grauius peccatum, quam adulterium: non enim grauitas adulterij penſatur ex coniunctione corporum, ſed ex deordinatione generationis humanæ. Contumelioſus autem non ſufficienter cauſat inimicitiam in alio, ſed occaſionaliter tantum diuidit vnitos, in quantum ſcilicet per hoc, quod mala alterius promit, alios quantum in ſe eſt, ab eius amicitia ſeparat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic ergo & detractor occaſionaliter eſt homicida; in quan- q. 66. a. 9

 tum

tum ſcilicet per ſua verba dat alteri occaſionem, vt proximum odiat, vel contemnat. Propter quod in epiſtola Clementis * dicitur, detractores eſſe homicidas, ſcilicet occaſionaliter: quia qui odit fratrem ſuum, homicida eſt, vt dicitur primæ Ioannis tertio.

Habetur de pæn. d. 1. c. Homicidiorum.

Ad tertium dicendum, quod ira quærit in manifeſto vindictam inferre, vt Philoſ. dicit * in 2. Rhet. Ideo detractio, quæ eſt in occulto, non eſt filia iræ, ſicut contumelia: ſed magis inuidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen ſequitur propter hoc, quod detractio ſit grauior, quam contumelia: quia ex minori vitio poteſt oriri maius peccatum, ſicut ex ira naſcitur homicidum, & blaſphemia. origo enim peccatorum attenditur ſecundum inclinationem ad finem, quod eſt ex parte conuerſionis. Grauitas autem peccati magis attenditur ex parte auerſionis.

** c. 4 de el inan. o ad fi. t. 6.*

Ad quartum dicendum, quod quia homo lætatur in ſententia oris ſui, vt dicitur Prou. 15. inde eſt quod ille qui detrahit, incipit magis amare, & credere quod dicit: & per conſequens proximum magis odire, & ſic magis recedere à cognitione veritatis. Iſte tamen effectus poteſt ſequi etiam ex aliis peccatis, quæ pertinent ad odium proximi.

404 **Art. 4.** *Vtrum audiens, qui tolerat detrahentem, grauiter peccet?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod audiens qui tolerat detrahentem, non grauiter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri, quam ſibi ipſi. Sed laudabile eſt ſi patienter homo ſuos detractores toleret. Dicit enim Greg. * ſuper Ezechielem homilia nona, Linguas detrahentium, ſicut noſtro ſtudio non debemus excitare, ne ipſi pereant: ita per ſuam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, vt nobis meritum creſcat. Ergo non peccat aliquis, ſi detractionibus aliorum non reſiſtat.

** parum ante me.*

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 4. dicitur, Non contradicas verbo veritatis vllo modo. Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, vt ſupra dictum * eſt. Ergo videtur quod non ſemper teneatur homo detractoribus reſiſtere.

ar. 1. huius quæſ. ad 3.

¶ 3. Præterea, Nullus debet impedire id quod eſt in vtilitatem aliorum. Sed detractio frequenter eſt in vtilitatem aliorum, contra quos detrahitur. Dicit enim Pius Papa *, Nonnumquam detractio aduerſus bonos

6. q. 1. c. Oues paſtorem.

Digitized by Google

bonos concitatur: vt quos vel domeſtica adulatio, vel aliorum fauor in altum extulerat, detractio humiliet. Ergo aliquis non debet detractores impedire.

SED contra eſt, quod Hieron. * dicit, Caue ne linguam, aut aures habeas prurientes, aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.

In ep. ad Nepotianum, in vit. pag. ante fin. epiſt. 10. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Apoſtolum ad Romanos 1. Digni ſunt morte non ſolum qui peccata faciunt, ſed etiam qui facientibus peccata conſentiunt. Quod quidem contingit dupliciter. Vno modo directe, quando ſcilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo indirecte, quando ſcilicet non reſiſtit, cum reſiſtere poſsit. Et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, ſed propter aliquem humanum timorem. Dicendum eſt ergo, quod ſi aliquis detractiones audiat abſque reſiſtentia, videtur detractori conſentire: vnde fit particeps peccati eius. Et ſi quidem inducat eum ad detrahendum, vel ſaltem placeat ei detractio, propter odium eius cui detrahitur: non minus peccat, quam detrahens, & quandoque magis. Vnde Bernardus * dicit, Detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius ſit, non facile dixerim. Si vero non placeat ei peccatum, ſed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem: peccat quidem, ſed multo minus quam detrahens, & plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc poteſt eſſe peccatum mortale, vel propter hoc, quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum, quod audiens nouit conſequens; vel propter radicem qua timor humanus quandoque poteſt eſſe peccatum mortale; vt ſupra habitum * eſt.

** l. 2. de Conſideratione ad Eugenium circ. fin. illius.*

q. 19. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod detractiones ſuas nullus audit: quia ſcilicet mala quæ dicuntur de aliquo, eo audiente, non ſunt detractiones, proprie loquendo, ſed contumeliæ, vt * dictum eſt. Poſſunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipſum factæ aliorum relationibus peruenire. Et tunc ſui arbitrij eſt detrimentum ſuæ famæ pati, niſi hoc vergat in periculum aliorum, vt ſupra dictum * eſt. Et ideo in hoc poteſt commendari eius patientia, quod patienter proprias detractiones ſuſtinet: non autem eſt ſui arbitrij, quod patiatur detrimentum famæ alterius. Et ideo in culpam ei vertitur, ſi non reſiſtit, cum poſſit reſiſtere: eadem ratione qua tenetur aliquis ſubleuare aſinum alterius iacentem ſub onere, vt præcipitur Deut. 22.

ar. 1. ad 3

In eo. ar. & q. 72. ar. 3.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper aliquis debet reſiſtere detractori, arguendo eum de falſitate, & maxime ſi quis ſciat verum eſſe quod dicitur: ſed debet eum verbis redarguere de hoc, quod peccat fratri detrahendo, vel ſaltem oſtendere, quod ei detractio diſplicea per triſtitiam faciei: quia, vt dicitur Prou. 25. Ventus Aquilo diſsipat pluuias, & facies triſtis linguam detrahentem.

Ad tertium dicendum, quod vtilitas quæ ex detractione prouenit, non eſt ex intentione detrahentis, ſed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus eſt detractoribus reſiſtendum, ſicut & raptoribus, vel oppreſſoribus aliorum, quamuis ex hoc oppreſsis, vel ſpoliatis, per patientiam meritum creſcat.

QVAESTIO LXXIV.

De ſuſurratione, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſuſurratione, ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum ſuſurratio ſit peccatum diſtinctum à detractione?

¶ Secundo, quod horum ſit grauius.

405

Art. I. *Vtrum ſuſurratio ſit peccatum diſtinctum à detractione?*

Inf. q. 75. ar. 1. cor. & Ro. 1. le. 8. to 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod ſuſurratio non ſit peccatum diſtinctum à detractione. Dicit enim Iſid. in libro * Etymolog. Suſurro de ſono locutionis appellatur: quia non in facie alicuius, ſed in aure loquitur detrahendo. Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo ſuſurratio non eſt peccatum diſtinctum à detractione.

** l. 10. c. 18. in tip. Sapiens dictus, parum ante med.*

¶ 2. Præterea, Leuitici 19. dicitur, Non eris criminator, nec ſuſurro in populis. Sed criminator idem videtur eſſe quod detractor. Ergo etiam ſuſurratio à detractione non differt.

¶ 3. Præterea, Eccleſ. 28. dicitur, Suſurro & bilinguis maledictus erit. Sed bilinguis videtur idem eſſe quod detractor: quia detractorum eſt duplici lingua loqui: aliter ſcilicet in abſentia, & aliter in præſentia. Ergo ſuſurro idem eſt quod detractor.

SED contra eſt, quod Rom. 1. ſuper illud, Suſurrones, detractores, dicit * gloſſ. Suſurrones, inter amicos diſcordiam ſeminantes, detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.

gl. interl. illud.

RESPONDEO dicendum, quod ſuſurro & detractor

Digitized by Google

tractor in materia conueniunt, & etiam in forma, ſiue in modo loquendi: quia vterque malum occulte de proximo dicit. Propter quam ſimilitudinem interdum vnum pro alio ponitur. Vnde Eccleſ. 5. ſuper illud, Non appelleris ſuſurro: dicit * gloſſ. id eſt, detractor. *gl. interl. ibid.* Differunt autem in fine: quia detractor intendit denigrare famam proximi: vnde illa mala de proximo præcipue profert, ex quibus proximus infamari poſsit, vel ſaltem diminui eius fama. Suſurro autem intendit amicitiam ſeparare, vt patet per * gloſſ. inductam, ** in arg. Sed cont.* & per illud quod dicitur Prou. 26. Suſurrone ſubtracto, iurgia conquieſcunt. Et ideo ſuſurro talia mala profert de proximo, quæ poſſunt contra ipſum commouere animum audientis, ſecundum illud Eccleſ. 28. Vir peccator conturbabit amicos, & in medio pacem habentium immittit inimicitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuſurro, in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt à detractore: quia non intendit ſimpliciter malum dicere, ſed quicquid ſit illud quod poſsit animum vnius turbare contra alium, etiam ſi ſit ſimpliciter bonum, & tamen apparens malum, in quantum diſplicet ei, cui dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod criminator differt, & à ſuſurrone & à detractore: quia criminator eſt qui publice crimina aliis imponit, vel accuſando? vel conuitiando; quod non pertinet ad detractorem & ſuſurronem.

Ad tertium dicendum, quod bilinguis proprie dicitur ſuſurro. Cum enim amicitia ſit inter duos, nititur ſuſurro ex vtraque parte amicitiam rumpere: & ideo duabus linguis vtitur ad duos, vni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccleſ. 28. Suſurro & bilinguis maledictus eſt. Et ſubditur, Multos enim turbauit pacem habentes.

Art. 2. *Vtrum detractio ſit grauius peccatum, quam ſuſurratio?* 406

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod detractio ſit grauius peccatum, quam ſuſurratio. Peccata enim oris conſiſtunt in hoc, quod aliquis mala dicit. *Mal. q. 10. ar. 3. ad 3.* Sed detractor dicit de proximo ea quæ ſunt mala ſimpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama. Suſurro autem non curat dicere niſi mala apparentia, quæ ſcilicet diſpliceant audienti. Ergo grauius peccatum eſt detractio, quam ſuſurratio.

¶ 2. Præterea, Quicumque aufert alicui famam, aufert ei non ſolum vnum amicum, ſed multos: quia intellectus vniuſcuiuſque refugit amicitiam infamium

QVAESTIO LXXV.

De deriſione, in duos articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de deriſione.

ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum deriſio ſit peccatum ſpeciale, diſtinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur?

¶ Secundo, vtrum deriſio ſit peccatum mortale?

Art. I. *Vtrum deriſio ſit ſpeciale peccatum, ab aliis præmiſſis diſtinctum?* 407

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod deriſio non ſit ſpeciale peccatum, ab aliis præmiſsis diſtinctum. Subſannatio enim videtur idem eſſe quod deriſio. Sed ſubſannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo deriſio non videtur diſtingui à contumelia.

¶ 2. Præterea, Nullus irridetur niſi de aliquo turpi, ex quo homo erubeſcit. Huiuſmodi autem ſunt peccata, quæ ſi manifeſte de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam: ſi autem occulte, pertinent ad detractionem, ſiue ſuſurrationem. Ergo deriſio non eſt vitium à præmiſsis diſtinctum.

¶ 3. Præterea, Huiuſmodi peccata diſtinguuntur ſecundum nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per deriſionem non infertur aliud nocumentum proximo, quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiæ. Ergo deriſio non eſt peccatum diſtinctum à præmiſsis.

SED contra eſt, quod deriſio fit ludo: vnde & illuſio nominatur. Nullum autem præmiſſorum ludo agitur, ſed ſerio. Ergo deriſio ab omnibus prædictis differt.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, peccata verborum præcipue penſanda ſunt ſecundum intentionem proferentis. Et ideo ſecundum diuerſa, quæ quis intendit, contra alium loquens, huiuſmodi peccata diſtinguuntur. Sicut autem aliquis conuitiando intendit conuitiati honorem deprimere, & detrahendo diminuere famam, & ſuſurrando tollere amicitiam: ita etiam irridendo aliquis intendit, quod ille qui irridetur, erubeſcat. Et quia hic finis eſt diſtinctus ab aliis, ideo etiam peccatum deriſionis diſtinguitur à præmiſsis peccatis. q.72.a.2.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſannatio & irriſio conueniunt in fine, ſed differunt in modo: quia irriſio fit ore, id eſt, verbo & cachinnis: ſubſannatio autem naſo rugato, vt dicit gloſſ. ſuper illud

gl. interl. illud * Pſalm. 2. Qui habitat in cœlis, irridebit eos.
& Aug. Talis autem differentia non diuerſificat ſpeciem.
hoc loco. Vtrumque tamen differt à contumelia, ſicut erubeſcentia à dehonoratione. Eſt enim erubeſcentia timor
l. 2. Orth. dehonorationis †, ſicut Damaſc. dicit.
fidei, c. 15. Ad ſecundum dicendum, quod de opere virtuoſo aliquis apud alios & reuerentiam meretur, & famam, & apud ſeipſum bonæ conſcientiæ gloriam, ſecundum illud 2. ad Corinth. 1. Gloria noſtra hæc eſt, teſtimonium conſcientiæ noſtræ. Vnde è conuerſo de actu turpi, id eſt, vitioſo, apud alios quidem tollitur hominis honor & fama: & ad hoc contumelioſus & detractor turpia de alio dicunt. Apud ſeipſum autem per turpia, quæ dicuntur, aliquis perdit conſcientiæ gloriam per quandam confuſionem & erubeſcentiam: & ad hoc turpia dicit deriſor. Et ſic patet quod deriſor communicat cum prædictis vitiis in materia: differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quod ſecuritas conſciẽtiæ, & quies illius, magnum bonum eſt, ſecundum illud Prouerb. 15. Secura mens quaſi iuge conuiuium. Et ideo qui conſcientiam alicuius inquietat, confundendo ipſum, aliquod ſpeciale nocumentum ei infert. Vnde deriſio eſt peccatum ſpeciale.

408 Art. 2. *Vtrum deriſio poſſit eſſe peccatum mortale?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod deriſio non poſsit eſſe peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed deriſio non videtur contrariari charitati; agitur enim ludo quandoque inter amicos, vnde & deluſio nominatur. Ergo deriſio non poteſt eſſe peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Deriſio illa videtur eſſe maxima, quæ fit in iniuriam Dei. Sed non omnis deriſio quæ vergit in iniuriam Dei, eſt peccatum mortale: alioquin quicumque recidiuaret in aliquod peccatum veniale, de quo pœnituit, peccaret mortaliter. Dicit enim Iſi-
lib. 2. de dorus * quod irriſor eſt, & non pœnitens, qui adhuc
ſummo agit quod pœnitet. Similiter etiam ſequeretur, quod
bono, c. 16 omnis ſimulatio eſſet peccatum mortale: quia ſicut †
in princ. Gregor. dicit in Moral. Per ſtruthionem ſignificatur
† l. 31. c. ſimulator, qui deridet equum, id eſt, hominem iuſtum;
6. & 12. & aſcenſorem, id eſt, Deum. Ergo deriſio non eſt pec-
ſimul. catum mortale.

¶ 3. Præterea, Contumelia & detractio videntur eſſe grauiora peccata, quam deriſio: quia maius eſt facere aliquid ſerio, quam ioco. Sed non omnis detractio vel contumelia eſt peccatum mortale. Ergo multo minus deriſio.

SED

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 3. Ipſe deridet illuſores. Sed deridere Dei, eſt æternaliter punire pro peccato mortali, vt patet per id quod dicitur in Pſalm. 2. Qui habitat in cœlis, irridebit eos. Ergo deriſio eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod irriſio non fit niſi de aliquo malo, vel defectu. Malum autem, ſi ſit magnum, non pro ludo accipitur, ſed serioſe. Vnde ſi in ludum vel riſum vertatur, ex quo irriſionis vel illuſionis nomen ſumitur: hoc eſt, quia accipitur vt paruum. Poteſt autem aliquod malum accipi vt paruum, dupliciter. Vno modo ſecundum ſe: alio modo ratione perſonæ. Cum autem aliquis alterius perſonæ malum, vel defectum in ludum, vel riſum ponit: quia ſecundum ſe paruum malum eſt, eſt veniale & leue peccatum ſecundum ſuum genus. Cum autem accipitur quaſi paruum ratione perſonæ, ſicut defectus puerorum & ſtultorum, parum ponderare ſolemus: ſic aliquem illudere, vel irridere, eſt eum omnino parui pendere, & eum tam vilem æſtimare, vt de eius malo non ſit curandum, ſed ſit quaſi pro ludo habendum. Et ſic deriſio eſt peccatum mortale, & grauius quam contumelia, quæ ſimiliter eſt in manifeſto. Quia contumelioſus videtur accipere malum alterius ſerioſe, illuſor autem in ludum: & ita videtur eſſe maior contemptus & dehonoratio. Et ſecundum hoc illuſio eſt graue peccatum, & tanto grauius, quanto maior reuerentia debetur perſonæ, quæ illuditur. Vnde grauiſsimum eſt irridere Deum, & ea quæ Dei ſunt: ſecundum illud Iſai. 37. Cui exprobraſti: & quem blaſphemaſti? & ſuper quem exaltaſti vocem tuam? Et poſtea ſubditur, Ad ſanctum Iſrael. Deinde ſecundum locum tenet irriſio parentum. Vnde dicitur Prouerb. 30. Oculum, qui ſubſannat patrem, & deſpicit partum matris ſuæ, effodiant eum corui de torrentibus, & comedant eum filij aquilæ. Deinde iuſtorum deriſio grauis eſt: quia honor eſt virtutis præmium. Et contra hoc dicitur Iob. 12. Deridetur iuſti ſimplicitas. Quæ quidem deriſio valde nociua eſt: quia per hoc homines à bene agendo impediuntur, ſecundum illud Greg. Qui in aliorum actibus exoriri bona reſpiciunt, mox ea manu peſtiferæ exprobrationis euellunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ludus non importat aliquid contrarium charitati, reſpectu eius, cum quo luditur. Poteſt tamen importare aliquid contrarium charitati, reſpectu eius, de quo luditur, propter contemptum, vt dictum * eſt. *in co. art.*

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui recidiuat in peccatum de quo pœnituit, & ille qui ſimulat, non expreſſe Deum irridet, ſed quaſi interpretatiue: in quantum ſcilicet ad modum deridentis ſe habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis ſimpliciter recidiuat, vel ſimulat, ſed diſpoſitiue vel interpretatiue.

Ad tertium dicendum, quod deriſio ſecundum ſuam rationem leuius aliquid eſt, quam detractio, vel contumelia: quia non importat contemptum, ſed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum, quam contumelia, vt ſupra dictum * eſt: & tunc eſt graue peccatum.

In eo. art.

QVAESTIO LXXVI.

De maledictione, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de maledictione.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum licite poſsit aliquis maledicere homini?

¶ Secundo, vtrum licite poſsit aliquis maledicere irrationali creaturæ?

¶ Tertio, vtrum maledictio ſit peccatum mortale?

¶ Quarto, de comparatione eius ad alia peccata.

409 4.d.8 q.2.art.1.q.2.ad 1.& vir.q.2.art.8.ad 10.& 15.& Pſ.5.col.7.& Rom.11.col.2.& c.12.lect.9.cor.2.c.Deus quando 24.q.3.

Art. I. *Vtrum liceat maledicere aliquem?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat maledicere aliquem. Non eſt enim licitum præterire mandatum Apoſtoli, in quo Chriſtus loquebatur, vt dicitur 2. ad Corinth. 13. Sed ipſe præcepit Rom. 12. Benedicite & nolite maledicere. Ergo non licet aliquem maledicere.

¶ 2. Præterea, Omnes tenentur Deum benedicere, ſecundum illud Dan. 3. Benedicite filij hominum domino. Sed non poteſt ex eodem ore procedere benedictio Dei, & maledictio hominis, vt probatur Iacob. 3. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

¶ 3. Præterea, Ille qui aliquem maledicit, videtur optare eius malum, culpæ vel pœnæ: quia maledictio videtur eſſe imprecatio quædam. Sed non licet deſiderare malum alterius: quinimo orare oportet pro omnibus, vt liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

¶ 4. Præterea, Diabolus per obſtinationem maxime ſubiectus eſt malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, ſicut nec ſeipſum. Dicitur enim Eccleſ. 21. Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipſe animam ſuam. Ergo multo minus licet maledicere hominem.

¶ 5. Præ

Digitized by Google

¶ 5. Præterea, Num. 23. ſuper illud, Quomodo maledicam, cui non maledixit Dominus? dicit* gloſſ. Non poteſt eſſe iuſta maledicendi cauſa, vbi peccantis ignoratur affectus. Sed homo non poteſt ſcire affectum alterius hominis, nec etiam vtrum ſit maledictus à Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Eſt Origenu Hom. 15. in Numer parum à med. t. 1.

SED contra eſt, quod Deut. 27. dicitur, Maledictus qui non permanet in ſermonibus legis huius. Eliſeus etiam pueris ſibi illudentibus maledixit, vt habetur 4. Reg. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd maledicere idem eſt, quod malum dicere. Dicere autem tripliciter ſe habet ad id quod dicitur. Vno modo per modum enuntiationis, ſicut aliquid exprimitur modo indicatiuo. Et ſic maledicere nihil aliud eſt, quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem: vnde quandoque maledici, detractores dicuntur. Alio modo dicere ſe habet ad id quod dicitur, per modum cauſæ. Et hoc quidem primo & principaliter competit Deo, qui omnia ſuo verbo fecit, ſecundum illud Pſal. 32. Dixit & facta ſunt. Conſequenter autem competit hominibus, qui verbo ſuo alios mouent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc inſtituta ſunt verba imperatiui modi. Tertio modo ipſum dicere ſe habet ad id quod dicitur, quaſi expreſsio quædam affectus deſiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc inſtituta ſunt verba optatiui modi. Prætermiſſo ergo primo modo maledictionis, qui eſt per ſimplicem enunciationem mali, conſiderandum eſt de aliis duobus. Vbi ſcire oportet, quod facere aliquid, & velle illud, ſe conſequuntur in bonitate & malitia, vt ex ſupradictis patet *. Vnde in iſtis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione eſt aliquid licitum & illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, in quantum eſt malum, quaſi ipſum malum intendens: ſic maledicere vtroque modo erit illicitum. Et hoc eſt maledicere, per ſe loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius ſub ratione boni: ſic eſt licitum, nec erit maledictio, per ſe loquendo, ſed per accidens: quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, ſed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando, vel optando, ſub ratione duplicis boni. Quandoque quidem ſub ratione iuſti. Et ſic iudex licite maledicit illum, cui præcepit iuſtam pœnam inferri. Et ſic etiam Eccleſia maledicit anathematizando, ſicut etiam prophetæ in ſcripturis, quandoque

1. 2. q. 20. art. 3.

Digitized by Google

doque imprecantur mala peccatoribus, quaſi conformantes voluntatem ſuam diuinæ iuſtitiæ; licet huiuſmodi imprecationes poſsint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum ſub ratione vtilis: puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem, aut aliquod impedimentum, vel vt ipſe melior efficiatur, vel vt ſaltem ab aliorum nocumento ceſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſt. prohibet maledicere, per ſe loquendo, cum intentione mali. Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod optare alicui malum ſub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis ſimpliciter alicui optat bonum, ſed magis habet conformitatem ad ipſum.

Ad quartum dicendum, quod in diabolo eſt conſiderare naturam & culpam. Natura quidem eius bona eſt, & à Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem eius eſt maledicenda, ſecundum illud Iob. 3. Maledicant ei qui maledicunt diei. Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, ſeipſum ſimili ratione iudicat maledictione dignum: & ſecundum hoc dicitur maledicere animam ſuam.

Ad quintum dicendum, quod affectus peccantis, etſi in ſe non videatur, poteſt tamen percipi ex aliquo manifeſto peccato, pro quo pœna eſt infligenda. Similiter etiam quamuis ſciri non poſsit quem Deus maledicat, ſecundum finalem reprobationem; poteſt tamen ſciri quis ſit maledictus à Deo ſecundum reatum præſentis culpæ.

410 Art. 2. *Vtrum liceat creaturam irrationalem maledicere?*

infr. art. 4. ad 1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipue videtur eſſe licita, in quantum reſpicit pœnam. Sed creatura irrationalis non eſt ſuſceptiua nec culpæ, nec pœnæ. Ergo etiam maledicere non licet.

¶ 2. Præterea, In creatura irrationali nihil inuenitur niſi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, vt dictum * eſt. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere. *art. præc. ad 4.*

¶ 3. Præterea, Creatura irrationalis aut eſt permanens, ſicut corpora: aut eſt tranſiens, ſicut tempora. Sed ſicut Gregorius dicit in 4. * Moral. Otioſum eſt maledicere non exiſtenti; vitioſum vero ſi exiſte *c. 3. paulo à princ.*

exiſteret. Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

SED contra eſt, quod Dominus maledixit ficulneæ, vt habeatur Matt. 21. Et Iob maledixit diei ſuo, vt habetur Iob. 3.

RESPONDEO dicendum, quod benedictio vel maledictio proprie ad illam rem pertinet, cui poteſt aliquid bene vel male contingere, ſcilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam ſunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Vno quidem modo per modum ſubuentionis: in quantum ſcilicet ex creaturis irrationalibus ſubuenitur humanæ neceſsitati. Et hoc modo Dominus homini dixit Geneſ. 3. Maledicta terra in opere tuo: vt ſcilicet per eius ſterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deuteronomij 28. Benedicta horrea tua. Et infra. Maledictum horreum tuum. Sic etiam Dauid maledixit montes Gelboe, ſecundum * Gregorij expoſitionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem, per modum ſignificationis. Et ſic Dominus maledixit ficulneam in ſignificationem Iudeæ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, ſcilicet temporis, vel loci. Et ſic maledixit Iob diei natiuitatis ſuæ propter culpam originalem, quam naſcendo contraxit, & propter ſequentes pœnalitates. Et propter hoc etiam poteſt intelligi Dauid maledixiſſe montibus Gelboe; vt legitur 2. Reg. 1. ſcilicet propter cædem populi, quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, in quantum ſunt creaturæ Dei, eſt peccatum blaſphemiæ: maledicere autem eis ſecundum ſe conſideratis, eſt otioſum & vanum, & per conſequens illicitum. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

li. 4. moral. c. 3. in fin.

Art. 3. *Vtrum maledicere ſit peccatum mortale?* 411

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod maledicere non ſit peccatum mortale. Aug. enim in homilia de igne purgatorio, numerat maledictionem inter leuia peccata. Hæc autem ſunt venialia. Ergo maledictio non eſt peccatum mortale, ſed veniale.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ex leui motu mentis procedunt, non videntur eſſe peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex leui motu procedit. Ergo maledictio non eſt peccatum mortale.

¶ 3. Præterea. Grauius eſt male facere, quam maledicere. Sed male facere non ſemper eſt peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

SED

SED contra, Nihil excludit à regno Dei niſi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei: ſecundum illud 1. ad Cor. 6. Neque maledici, neque rapaces regnum Dei poſsidebunt. Ergo maledictio eſt peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum, quod maledictio, de qua nunc loquimur, eſt, per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem, vel imperio mouere ad malum alterius, ſecundum ſe repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipſius: & ita ſecundum ſuum genus eſt peccatum mortale; & tanto grauius, quanto perſonam, cui maledicimus, magis amare & reuereri tenemur. Vnde dicitur Leu. 20. Qui maledixerit patri ſuo & matri, morte moriatur. Contingit tamen verbum maledictionis prolatum, eſſe peccatum veniale, vel propter paruitatem mali quod quis alteri maledicendo, imprecatur; vel etiam propter affectum eius, qui profert maledictionis verba, dum ex leui motu, vel ex ludo, aut ex ſurreptione aliqua, talia verba profert: quia peccata verborum maxime ex affectu
q 72. a. 2 penſantur, vt ſupra * dictum * eſt. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

412 Art. 4. *Vtrum maledictio ſit grauius peccatum, quam detractio?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod maledictio ſit grauius peccatum, quam detractio. Maledictio enim videtur eſſe blaſphemia quædam, vt patet per id quod dicitur in Canonica Iudæ, quod cum Michaël Archangelus cum diabolo diſputans, altercaretur de Moyſi corpore, non eſt auſus iudicium inferre blaſphemiæ. Et accipitur ibi blaſphemia pro maledi-
gl. inter- ctione, ſecundum * gloſſ. Blaſphemia autem eſt gra-
lin. ibid. uius peccatum, quam detractio. Ergo maledictio eſt grauior detractione.

¶ 2. Præterea, Homicidium eſt detractione grauius,
q. 73. a. 3. vt ſupra dictum * eſt. Sed maledictio eſt par peccato
† ho. 10. homicidij. Dicit enim Chryſoſt. † ſuper Matthæum,
in Matt. Cum dixeris, Maledic ei, & domum euerte, & omnia
int. med. perire fac: nihil ab homicida differs. Ergo maledictio
& fin. eſt grauior, quam detractio.
tom. 2. ¶ 3. Præterea, Cauſa præeminet ſigno. Sed ille qui maledicit, cauſat malum ſuo imperio: ille autem qui detrahit, ſolum ſignificat malum iam exiſtens. Grauius ergo peccat maledicus, quam detractor.

SED contra eſt, quod detractio non poteſt bene
art. 1. fieri. Maledictio autem fit bene & male, vt ex dictis
huius q. patet *. Ergo grauior eſt detractio, quam maledictio.

RE

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ſicut in primo habitum * eſt, duplex eſt malum, ſcilicet culpæ, & pœnæ. Malum autem culpæ peius eſt, vt ibidem oſtenſum * eſt: vnde dicere malum culpæ, peius eſt, quam dicere malum pœnæ, dummodo ſit idem modus dicendi. Ad contumelioſum ergo & ſuſurronem & detractorem, & etiam deriſorem pertinet, dicere malum culpæ. Sed ad maledicentem, provt nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, niſi forte ſub ratione pœnæ. Non tamen eſt idem modus dicendi. Nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ, ſolum enunciando. Per maledictionem vero dicitur malum pœnæ, vel cauſando per modum imperij, vel optando. Ipſa autem enuntiatio culpæ, peccatum eſt, in quantum aliquod nocumentum ex hoc, proximo infertur. Grauius autem eſt nocumentum inferre, quam nocumentum deſiderare, cæteris paribus. Vnde detractio ſecundum communem rationem grauius peccatum eſt, quam maledictio, ſimplex deſiderium exprimens. Maledictio vero, quæ fit per modum imperij, cum habeat rationem cauſæ, poteſt eſſe detractione grauior, ſi maius nocumentum inferat, quam ſit denigratio famæ: vel leuior, ſi minus. Et hæc quidem accipienda ſunt ſecundum ea, quæ per ſe pertinent ad rationem horum vitiorum. Poſſunt autem & alia per accidens conſiderari, quæ prædicta vitia, vel augent, vel minuunt.

1.p.q.48. art.5. *Ibid.a.6.*

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio creaturæ, in quantum creatura eſt, redundat in Deum: & ſic per accidens habet rationem blaſphemiæ: non autem ſi maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio eſt de detractione.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut dictum * eſt, maledictio vno modo includit deſiderium mali. Vnde ſi ille qui maledicit, velit malum occiſionis alterius, deſiderio non differt ab homicida. Differt tamen, in quantum actus exterior aliquid adiicit voluntati

art.præc.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de maledictione, ſecundum quod importat imperium.

QVAESTIO LXXVII.

De fraudulentia, in emptionibus, & venditionibus contingente, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccatis, quæ ſunt circa voluntarias commutationes. Et primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus

& venditionibus. Secundo de vſura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non inuenitur aliqua ſpecies peccati, quæ diſtinguatur à rapina, vel furto.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, de iniuſta venditione ex parte pretij, ſcilicet, vtrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.

¶ Secundo, de iniuſta venditione ex parte rei venditæ.

¶ Tertio, vtrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ?

¶ Quarto, vtrum licitum ſit aliquid negotiando plus vendere, quam emptum ſit?

413 Art. I. *Vtrum licite aliquis poßit vendere rem, plus quam valeat?*

4 diſ. 25. q 5 a. 1. q 1. cor. & q. 2. a. cor. & 20 c. 1. de empt. & vend.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis licite poſsit vendere rem, plus quam valeat. Iuſtum enim in commutationibus humanæ vitæ ſecundum leges ciuiles determinatur. Sed ſecundum eas licitum eſt emptori & venditori, vt ſe inuicem decipiant. Quod quidem fit, in quantum venditor plus vendit rem, quam valeat; emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum eſt quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

c. 3. paulo à princ. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt omnibus commune, videtur eſſe naturale, & non eſſe peccatum. Sed ſicut Auguſtinus refert 13.* de Trinitate, Dictum cuiuſdam Mimi fuit ab omnibus acceptum, Vili vultis emere, & care vendere. Cui etiam conſonat quod dicitur Prou. 20. Malum eſt, malum eſt, dicit omnis emptor: & cum receſſerit, gloriatur. Ergo licitum eſt aliquid carius vendere, & vilius emere, quam valeat.

c. 13. non longe à fine, t. 3.

¶ 3. Præterea, Non videtur eſſe illicitum, ſi ex conuentione agatur id, quod fieri debet ex debito honeſtatis. Sed ſecundum Philoſ. in * 8. Eth. in amicitia vtilis recompenſatio fieri debet ſecundum vtilitatem, quam conſecutus eſt ille, qui beneficium ſuſcepit. Quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ: ſicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum euitandum, vel ad aliquod commodum conſequendum. Ergo licet in contractu emptionis & venditionis aliquid dare pro maiori pretio, quam valeat.

SED contra eſt, quod dicitur Matth. 7. Omnia quæcumque vultis vt faciant vobis homines, & vos facite illis. Sed nullus vult ſibi rem vendi carius, quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius, quam valeat.

RE

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod fraudem adhibere, ad hoc quod aliquid plus iuſto pretio vendatur, omnino peccatum eſt, in quantum aliquis decipit proximum in damnum ipſius. Vnde & Tullius dicit in lib. * de offic. Tollendum eſt ex rebus contrahendis omne mendacium, non licitatorem venditor, nec qui contra ſe licitetur, emptor opponet. Si autem fraus deficit, tunc de emptione, & venditione dupliciter loqui poſſumus. Vno modo ſecundum ſe: & ſecundum hoc emptio & venditio videtur eſſe introducta pro communi vtilitate vtriuſque, dum ſcilicet vnus indiget re alterius, & è conuerſo: ſicut patet per Philoſ. in 1.* Polit. Quod autem pro communi vtilitate inductum eſt, non debet eſſe magis in grauamen vnius quam alterius. Et ideo debet ſecundum æqualitatem rei inter eos contractus inſtitui. Quantitas autem rei, quæ in vſum hominis venit, menſuratur ſecundum pretium datum: ad quod eſt inuentum numiſma, vt dicitur in * 4. Eth. Et ideo ſi vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel è conuerſo res excedat pretium, tolletur iuſtitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem, quam valeat, eſt ſecundum ſe iniuſtum & illicitum. Alio modo poſſumus loqui de emptione & venditione, ſecundum quod per accidens cedit in vtilitatem vnius & detrimentum alterius: puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, alius læditur, ſi ea careat. Et in tali caſu iuſtum pretium erit, vt non ſolum reſpiciatur ad rem quæ venditur, ſed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et ſic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat, ſecundum ſe, quamuis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum iuuetur ex re alterius, quam accepit; ille vero qui vendit, non damnificatur carendo re illa: non debet eam ſuperuendere: quia vtilitas quæ alteri accreſcit, non eſt ex vendente, ſed ex condtione ementis. Nullus autem debet vendere alteri, quod non eſt ſuum: licet poſsit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum iuuatur, poteſt propria ſponte aliquid vendenti ſupererogare: quod pertinet ad eius honeſtatem.

cir. med. ill. ut.

c. 5. & 6. tom. 5.

c. 5. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, Lex humana populo datur, in quo ſunt multi à virtute deficientes, non autem datur ſolum virtuoſis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quicquid eſt contra virtutem: ſed ei ſufficit vt prohibeat ea quæ deſtruunt hominum conuictum; alia vero habet quaſi licita: non quia ea approbet, ſed quia ea

1 2. q. 96 art. 2.

Digitized by Google

non punit. Sic ergo habet quaſi licitum, pœnam non inducens, ſi abſque fraude venditor rem ſuam ſuperuendat, aut emptor vilius emat, niſi ſit nimius exceſſus, quia tunc etiam lex humana cogit ad reſtituendum: puta ſi aliquis ſit deceptus vltra dimidiam iuſti pretij quantitatem. Sed lex diuina nihil impunitum relinquit, quod ſit virtuti contrarium: vnde ſecundum diuinam legem illicitum reputatur, ſi in emptione & venditione non ſit æqualitas iuſtitiæ obſeruata. Et tenetur ille qui plus habet, recompenſare ei qui damnificatus eſt, ſi ſit notabile damnum. Quod ideo dico: quia iuſtum pretium rerum non eſt punctualiter determinatum, ſed magis in quadam æſtimatione conſiſtit: ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem iuſtitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Aug. ibidem dicit *, Mimus ille vel ſeipſum intuendo, vel alios experiendo, vili velle emere, & care vendere, omnibus id credidit eſſe commune. Sed quoniam reuera vitium eſt, poteſt quiſque adipiſci huiuſmodi iuſtitiam, qua huic reſiſtat & vincat. Et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam poſtulanti iuſtum pretium dedit. Vnde patet quod illud commune deſiderium non eſt naturæ, ſed vitij. Et ideo commune eſt multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

loco cita. in arg.

Ad tertium dicendum, quod in iuſtitia commutatiua conſideratur principaliter æqualitas rei. Sed in amicitia vtilis, conſideratur æqualitas vtilitatis. Et ideo recompenſatio fieri debet ſecundum vtilitatem perceptam: in emptione vero ſecundum æqualitatem rei.

414 Art. 2. *Vtrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod venditio non reddatur iniuſta & illicita propter defectum rei venditæ. Minus enim cætera ſunt penſanda in iure, quam rei ſpecies ſubſtantialis. Sed propter defectum ſpeciei ſubſtantialis non videtur reddi venditio rei illicita: puta ſi aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod eſt vtile ad omnes humanos vſus, ad quos neceſſarium eſt argentum & aurum, puta ad vaſa & ad alia huiuſmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio, ſi ſit defectus in aliis.

¶ 2. Præterea, Defectus ex parte rei qui eſt ſecundum quantitatem, maxime videtur iuſtitiæ contrarius, quæ in æqualitate conſiſtit. Quantitas autem

pre

per menſuram cognoſcitur. Menſuræ autem rerum quæ in vſum hominum veniunt, non ſunt determinatæ; ſed alicubi maiores, alicubi minores: vt patet per Philoſ. in 5.* Ethic. Ergo non poteſt euitari defectus ex parte rei venditæ: & ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita. c. 7. to. 5

¶ 3. Præterea, Ad defectum rei venditæ pertinet, ſi ei conueniens qualitas deeſt. Sed ad qualitatem rei cognoſcendam requiritur magna ſcientia, quæ pleriſque venditoribus deeſt. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

¶ SED contra eſt, quod Ambroſ. * dicit in lib. de offic. Regula iuſtitiæ manifeſta eſt, quod à vero declinare virum non deceat bonum, nec damno iniuſto afficere quemquam, nec dolo aliquid annectere rei ſuæ. cap. 11. à med. illius. l. 1.

RESPONDEO dicendum, quod circa rem, quæ venditur, triplex defectus conſiderari poteſt. Vnus quidem ſecundum ſpeciem rei. Et hunc quidem defectum ſi venditor cognoſcat in re, quam vendit, fraudem committit in venditione: vnde venditio illicita redditur. Et hoc eſt quod dicitur contra quoſdam Iſa. 1. Argentum tuum verſum eſt in ſcoriam, vinum tuum mixtum eſt aqua. Quod enim permixtum eſt, patitur defectum, quantum ad ſpeciem. Alius autem defectus eſt ſecundum quantitatem, quæ per menſuram cognoſcitur: Et ideo ſi quis ſcienter vtatur deficienti menſura in vendendo, fraudem committit, & eſt illicita venditio. Vnde dicitur Deuteronom. vigeſimo quinto, Non habebis in ſacculo diuerſa pondera, maius & minus; nec erit in domo tua modius maior & minor. Et poſtea ſubditur, Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc: & auerſatur omnem iniuſtitiam. Tertius defectus eſt ex parte qualitatis, puta ſi aliquod animal infirmum vendat quaſi ſanum. Quod ſi quis ſcienter fecerit, fraudem committit in venditione: vnde eſt illicita venditio. Et in omnibus talibus non ſolum aliquis peccat, iniuſtam venditionem faciendo, ſed etiam ad reſtitutionem tenetur. Si vero eo ignorante aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit; venditor quidem non peccat, quia facit iniuſtum materialiter; nec eius operatio eſt iniuſta, vt ex ſupra dictis patet *: tenetur tamen, cum ad eius notitiam peruenerit, damnum recompenſare emptori. Et quod dictum eſt de venditore, etiam intelligendum eſt ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem ſuam eſſe minus pretioſam, quan- q. 59. a. 2

 tum

Digitized by Google

tum ad ſpeciem: ſicut ſi aliquis vendat aurum loco aurichalchi, emptor ſi cognoſcat, iniuſte emit, & ad reſtitutionem tenetur: & eadem ratio eſt de defectu qualitatis & quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod aurum, & argentum non ſolum cara ſunt propter vtilitatem vaſorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum huiuſmodi: ſed etiam propter dignitatem & puritatem ſubſtantiæ ipſorum. Et ideo ſi aurum vel argentum ab alchimicis factum, veram ſpeciem non habeat auri & argenti, eſt fraudulenta & iniuſta venditio: præſertim cum ſint aliquæ vtilitates auri & argenti veri, ſecundum naturalem operationem ipſorum, quæ non conueniunt auro per alchimiam ſophiſticato: Sicut quod habet proprietatem lætificandi, & contra quaſdam infirmitates medicinaliter iuuat, Frequentius etiam poteſt poni in operatione, & diutius in ſua puritate permanet aurum verum, quam aurum ſophiſticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non eſſet illicitum ipsum pro vero vendere: quia nihil prohibet artem vti aliquibus naturalibus cauſis ad producendum naturales & veros effectus: ſicut Au-
c.8. to.3. guſt. * dicit in 3. de Trinit. de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad ſecundum dicendum, quod menſuras rerum venalium neceſſe eſt in diuerſis locis eſſe diuerſas, propter diuerſitatem copiæ & inopiæ rerum: quia vbi res magis abundant, conſueuerunt eſſe maiores menſuræ. In vnoquoque tamen loco, ad rectores ciuitatis pertinet determinare quæ ſint iuſtæ menſuræ rerum venalium, penſatis conditionibus locorum & rerum. Et ideo has menſuras publica auctoritate vel conſuetudine inſtitutas præterire non licet.

c.16. t.5. Ad tertium dicendum, quod ſicut Auguſt. * dicit in 11. de Ciuitate Dei, Pretium rerum venalium non conſideratur ſecundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur vnus equus, quam vnus ſeruus, ſed conſideratur ſecundum quod res in vſum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor, vel emptor cognoſcat occultas rei venditæ qualitates: ſed illas ſolum, per quas redditur humanis vſibus apta, puta quod equus ſit fortis, & bene currat: & ſimiliter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor & emptor cognoſcere poſſunt.

Digitized by Google

Art. 3. Vtrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ?

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod, venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit, ſupponere. Sed ad eumdem pertinet, iudicium & cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori, ſi emptor in ſuo iudicio decipitur, præcipitanter emendo, abſque diligenti inquiſitione de conditionibus rei

qu... 2. art. 10.

¶ 2. Præterea, Stultum videtur, quod aliquis id faciat, vnde eius operatio impediatur. Sed ſi aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit ſuam venditionem. Vnde Tullius in libro * de officiis inducit quemdam dicentem, Quid tam abſurdum, quam ſi domini iuſſu ita præco prædiceret, domum peſtilentem vendo. Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

lib. 3 parum ante med. lib. in c. cuius tit eſt In contractibus cōmun. quæ ſunt a honeſti, in fine illius.

¶ 3. Præterea, Magis neceſſarium eſt homini, vt cognoſcat viam virtutis, quam vt cognoſcat vitia rerum, quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet conſilium dare & veritatem dicere de his, quæ pertinent ad virtutem, quamuis nulli debeat dicere falſitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quaſi conſilium dando emptori.

¶ 4. Præterea, Si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non eſt, niſi vt minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam abſque vitio rei venditæ propter aliquid aliud: puta ſi venditor deferens triticum ad locum vbi eſt cariſtia frumenti, ſciat multos poſſe venire, qui deferant: quod ſi ſciretur ab ementibus, minus pretium darent. Huiuſmodi autem non oportet dicere venditorem, vt videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

SED contra eſt, quod Ambroſ. * dicit in 3. libro de officiis, In contractibus vitia eorum quæ veneunt, prodi iubentur: ac niſi intimauerit venditor, quamuis in ius emptoris tranſierint, doli actione vacuantur.

c. 10. parum a princ. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quod dare alicui occaſionem periculi vel damni, ſemper eſt illicitum, quamuis non ſit neceſſarium quod homo alteri ſemper det auxilium vel conſilium pertinens ad eius qualemcumque promotionem, Sed hoc ſolum eſt neceſſarium in aliquo caſu determinato: puta cum alius eius curæ ſubditur, vel cum non poteſt ei per alium ſubueniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipſo dat emptori damni vel periculi occaſionem, quod rem vitioſam ei offert, ſi ex eius vitio damnum, vel periculum incurrere poſ-

Digitized by Google

ſit. Damnum quidem, ſi propter huiuſmodi vitium res, quæ vendenda proponitur, minoris ſit pretij: ipſe vero propter huiuſmodi vitium nihil de pretio ſubtrahat. Periculum autem, ſi propter huiuſmodi vitium vſus rei reddatur impeditus vel noxius: puta ſi aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinoſam domum pro firma, vel cibum corruptum ſiue venenoſum pro bono. Vnde ſi huiuſmodi vitia ſint occulta, & ipſe non detegat, erit illicita, & doloſa venditio, & tenetur venditor ad damni recompenſationem. Si vero vitium ſit manifeſtum, puta cum equus eſt monoculus, vel cum vſus rei etſi non competat venditori, poteſt tamen eſſe conueniens aliis; & ſi ipſe propter huiuſmodi vitium, ſubtrahat quantum oportet de pretio: non tenetur ad manifeſtandum vitium rei: quia forte propter huiuſmodi vitium emptor vellet plus ſubtrahi de pretio: quam eſſet ſubtrahendum: vnde poteſt licite venditor indemnitati ſuæ conſulere, vitium reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium non poteſt fieri niſi de re manifeſta. Vnuſquiſque enim iudicat ſecundum quod cognoſcit, vt dicitur in * 1. Ethic. Vnde ſi vitia rei, quæ vendenda proponitur, ſint occulta: niſi per venditorem manifeſtentur, non ſufficienter committitur empori iudicium. Secus autem eſſet, ſi eſſent vitia manifeſta.

* c. 3. to. 5.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet: quia ſi prædiceret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, ſecundum quas eſt bona & vtilis. Sed ſingulariter eſt dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui poteſt ſimul omnes conditiones adinuicem comparare, bonas & malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitioſam, in multis aliis vtilem eſſe.

Ad tertium dicendum, quamuis quod homo non teneatur ſimpliciter omni homini dicere veritatem de his, quæ pertinent ad virtutes: tenetur tamen in caſu illo, de his dicere veritatem, quando ex eius facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, niſi diceret veritatem: & ſic eſt in propoſito.

Ad quartum dicendum, quod vitium rei facit rem in præſenti eſſe minoris valoris, quam videatur. Sed in caſu præmiſſo in futurum res expectatur eſſe minoris valoris per ſuperuentum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Vnde venditor, qui vendit rem ſecundum pretium quod inuenit, non videtur contra

Digitized by Google

iuſtitiam facere, ſi quod futurum eſt, non exponat. Si tamen exponeret, vel de pretio ſubtraheret, abundantioris eſſet virtutis: quamuis ad hoc non videatur teneri ex iuſtitiæ debito.

Art. 4. *Vtrum liceat negotiando aliquid carius vendere, quam emere?* 416

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat negotiando aliquid carius vendere, quam emere dicit enim * Chryſoſt. ſuper Matth. 21. Quicunque rem comparat, vt integram & immutatam vendendo lucretur: ille eſt mercator, qui de templo Dei eiicitur. Et idem dicit Caſsiodorus ſuper illud Pſal. 70. Quoniam non cognoui literaturam, vel negotiationem, ſecundum aliam literam, Quid, inquit, eſt aliud negotiatio, niſi vilius comparare, & carius velle diſtrahere? Et ſubdit *, Negotiatores tales Dominus eiecit de templo. Sed nullus eiicitur de templo, niſi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio eſt peccatum.

ho. 38. in opere imperfecto, à medio, tom. 2.

eod. loco.

¶ 2. Præterea, Contra iuſtitiam eſt, quod aliquis rem carius vendat, quam valeat, vel vilius emat, vt ex * dictis apparet. Sed ille qui negotiando rem carius vendit, quam emerit, neceſſe eſt quod vel vilius emerit, quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc ſine peccato fieri non poteſt.

art. 1.

¶ 3. Præterea, Hieron. * dicit, Negotiatorem clericum ex inope diuitem, ex ignobili glorioſum, quaſi quamdam peſtem fuge. Non autem negotiatio clericis interdicta eſſe videtur, niſi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere, & carius vendere, eſt peccatum.

in epi. ad Nepotia. inter pr. & med. tom. 1.

SED contra eſt, quod Auguſt. † dicit ſuper illud Pſal. 60. Quoniam non cognoui literaturam: Negotiator auidus acquirendi, pro damno blaſphemat, pro pretiis rerum mentitur & peierat. Sed hæc vitia hominis ſunt, non artis quæ ſine his vitiis agi poteſt. Ergo negotiari ſecundum ſe non eſt illicitum.

Pſal. 70. in concione prima partis pſ. à me. t. 8.

RESPONDEO dicendum, quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum inſiſtere. Vt autem Philoſ. dicit in * 1. Politic. duplex eſt rerum commutatio. Vna quidem quaſi naturalis & neceſſaria, per quam ſcilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum, & denariorum propter neceſsitatem vitæ. Et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, ſed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent prouidere vel domui, vel ciuitati de rebus neceſſariis ad vitam. Alia vero commutationis ſpecies eſt, vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad

l. 1. Pol. c. 1. 5. & 6. to. 5.

denarios, non propter res neceſſarias vitæ, ſed propter lucrum quærendum. Et hæc quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere. ſecundum Philoſ. Prima autem commutatio laudabilis eſt: quia deſeruit naturali neceſsitati. Secunda autem iuſte vituperatur: quia quantum eſt de ſe, deſeruit cupiditati lucri, quæ terminum neſcit, ſed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio ſecundum ſe conſiderata quandam turpitudinem habet, in quantum non importat de ſui ratione finem honeſtum, vel neceſſarium. Lucrum tamen, quod eſt negotiationis finis, etſi in ſui ratione non importet aliquid honeſtum vel neceſſarium nihil tamen importat de ſui ratione vitioſum vel virtuti contrarium. Vnde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem neceſſarium, vel etiam honeſtum: & ſic negotiatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus ſuæ ſuſtentationem, vel etiam ad ſubueniendum indigentibus. Vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam vtilitatem, ne ſcilicet res neceſſariæ ad vitam patriæ deſint, & lucrum expetit non quaſi finem, ſed quaſi ſtipendium laboris.

I. I. Pol. c. 6. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chryſ. eſt intelligendum de negotiatione, ſecundum quod vltimum finem in lucro conſtituit: quod præcipue videtur, quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem in melius mutatam carius vendat, videtur præmium laboris accipere: quamuis & ipſum lucrum poſsit licite intendi, non ſicut vltimus finis, ſed propter alium finem nececeſſarium vel honeſtum, vt dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid, quam emerit negotiatur, ſed ſolum qui ad hoc emit, vt carius vendat. Si autem emit rem non vt vendat, ſed vt teneat, & poſtmodum propter aliquam cauſam eam vendere velit: non eſt negotiatio: quamuis carius vendat. Poteſt enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem meliorauit: vel quia pretium rei eſt mutatum ſecundum diuerſitatem loci vel temporis: vel propter periculum, cui ſe exponit transferendo rem de loco ad locum, vel eam fieri faciendo. Et ſecundum hoc nec emptio nec venditio eſt iniuſta.

al. ferri.

Ad tertium dicendum, quod clerici non ſolum debent abſtinere ab his quæ ſunt ſecundum ſe mala, ſed etiam ab his quæ habent ſpeciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc,

quod

quod eſt ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent eſſe contemptores: tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia: quia difficulter exuitur negotiator à peccatis labiorum, vt dicitur Eccleſ. 26. Eſt & alia cauſa: quia negotiatio nimis implicat animum ſecularibus curis, & per conſequens à ſpiritualibus retrahit. Vnde Apoſt. dicit 2. ad Timoth. 2. Nemo militans Deo implicat ſe negotiis ſecularibus. Licet tamen clericis vti prima commutationis ſpecie, quæ ordinatur ad neceſsitatem vitæ, emendo vel vendendo.

QVAESTIO LXXVIII.

De peccato vſuræ quod committitur in mutuis, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccato vſuræ quod committitur in mutuis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum ſit peccatum, accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata: quod eſt accipere vſuram?

¶ Secundo, vtrum liceat pro eodem quamcumque vtilitatem accipere, quaſi in recompenſationem mutui?

¶ Tertio, vtrum aliquis reſtituere teneatur id quod de pecunia vſuraria iuſto lucro lucratus eſt?

¶ Quarto, vtrum liceat accipere mutuo pecuniam ſub vſura?

Art. I. *Vtrum accipere vſuram pro pecunia mutuata, ſit peccatum?* 417

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod accipere vſuram pro pecunia mutuata, non ſit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc, quod ſequitur exemplum Chriſti. Sed Dominus de ſeipſo dicit, Luc. 19. Ego veniens cum vſuris exegiſſem illam, ſcilicet pecuniam mutuatam. Ergo non eſt peccatum accipere vſuram pro mutuo pecuniæ.

3. d. 37. art. 6. et mal. q. 13. art. 4. & quolib. 3. ar. 19. & opuſ. 73. c. 4. & 15. de. 1. 5. fine de vſuris c. 1. de vſuris.

¶ 2. Præterea, Sicut dicitur in Pſal. 18. Lex Domini immaculata: quia ſcilicet peccatum prohibet. Sed in lege diuina conceditur aliqua vſura: ſecundum illud Deuter. 23. Non fœnerabis fratri tuo ad vſuram, pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, ſed alieno. Et quod plus eſt, etiam in præmium repromittitur pro lege ſeruata: ſecundum illud Deut. 28. Fœnerabis gentibus multis, & ipſe à nullo fœnus accipies. Ergo accipere vſuram non eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, In rebus humanis determinatur iuſtitia per leges ciuiles. Sed ſecundum eas conceditur

 vſuras,

vſuras accipere. Ergo videtur non eſſe illicitum.

¶ 4. Præterea, Prætermittere conſilia non obligat ad peccatum. Sed Lucæ 6. inter alia conſilia ponitur, Date mutuum, nihil inde ſperantes. Ergo accipere vſuram non eſt peccatum.

¶ 5. Præterea, Pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur eſſe ſecundum ſe peccatum. Sed non in quolibet caſu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

¶ 6. Præterea, Argentum monetatum & in vaſa formatum, non differt ſpecie. Sed licet accipere pretium pro vaſis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Vſura ergo non eſt ſecundum ſe peccatum.

¶ 7. Præterea, Quilibet poteſt licite accipere rem, quam ei dominus rei voluntarie tradidit. Sed ille qui accipit mutuum voluntarie, tradit vſuram. Ergo ille qui mutuat, licite poteſt accipere.

SED contra eſt, quod dicitur Exodi 22. Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non vrgebis eum quaſi exactor: nec vſuris opprimes.

RESPONDEO dicendum, quod accipere vſuram, pro pecunia mutuata, eſt ſecundum ſe iniuſtum, quia venditur id quod non eſt: per quod manifeſte inæqualitas conſtituitur, quæ iuſtitiæ contrariatur. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod quædam res ſunt, quarum vſus eſt ipſarum rerum conſumptio: ſicut vinum conſumimus, eo vtendo ad potum: & triticum conſumimus, eo vtendo ad cibum. Vnde in talibus non debet ſeorſum computari vſus rei à re ipſa, ſed cuicumque conceditur vſus, ex hoc ipſo conceditur res: & propter hoc in talibus, per mutuum, transfertur dominium. Si quis ergo ſeorſum vellet vendere vinum, & vellet ſeorſum vendere vſum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non eſt. Vnde manifeſte per iniuſtitiam peccaret. Et ſimili ratione iniuſtitiam committit qui mutuat vinum, aut triticum, petens ſibi duas recompenſationes: vnam quidem reſtitutionem æqualis rei, aliam vero pretium vſus, quod vſura dicitur. Quædam vero ſunt, quorum vſus non eſt ipſa rei conſumptio: ſicut vſus domus eſt inhabitatio, non autem diſsipatio. Et ideo in talibus ſeorſum poteſt vtrumque concedi: puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reſeruato ſibi vſu ad aliquod tempus: vel è conuerſo, cum

quis

quis concedit alicui vſum domus, reſeruato ſibi eius dominio. Et propter hoc licite poteſt homo accipere pretium pro vſu domus, & præter hoc petere domum accommodatam: ſicut patet in conductione, & locatione domus. Pecunia autem ſecundum Philoſophum in * quinto Ethicorum, & in 1. Politicorum, principaliter eſt inuenta ad commutationes faciendas. Et ita proprius & principalis pecuniæ vſus, eſt ipſius conſumptio, ſiue diſtractio, ſecundum quod in commutationes expenditur. Et propterea hoc ſecundum ſe eſt illicitum pro vſu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur vſura. Et ſicvt alia iniuſte acquiſita tenetur homo reſtituere, ita reſtituere tenetur pecuniam, quam per vſuram accepit.

l. 5. Ethi. c. 5. & 1. Poli. c. 6. & 7. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod vſura ibi metaphorice accipitur pro ſuperexcreſcentia bonorum ſpiritualium, quam exigit Deus, volens vt in bonis acceptis ab eo, ſemper proficiamus: quod eſt ad vtilitatem noſtram, non eius.

Ad ſecundum dicendum, quod Iudæis prohibitum fuit accipere vſuram à fratribus ſuis, ſcilicet Iudæis: per quod datur intelligi, quod accipere vſuram à quocumque homine, eſt ſimpliciter malum. Debemus enim omnem hominem habere quaſi proximum, & vt fratrem, præcipue in ſtatu Euangelij, ad quod omnes vocantur. Vnde in Pſal. 14. abſolute dicitur, Qui pecuniam ſuam non dedit ad vſuram. Et Ezech. 18. Qui vſuram non accepit. Quod autem ab extraneis vſuram acciperent, non fuit eis conceſſum quaſi licitum, ſed permiſſum ad maius malum vitandum: ne ſcilicet à Iudæis Deum colentibus uſuras acciperent propter auaritiam, cui dediti erant, vt habetur Iſa. 56. Quod autem in præmium promittitur, Fœnerabis gentibus multis, &c. fœnus ibi large accipitur pro mutuo, ſicut & Eccleſiaſt. 29. dicitur, Multi non cauſa nequitiæ non fœnerati ſunt, id eſt, non mutuauerunt. Promittitur ergo in præmium Iudæis abundantia diuitiarum: ex qua contingit quod aliis mutuare poſſint.

Ad tertium dicendum, quod leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ vtilitates impedirentur, ſi omnia peccata diſtricte prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo vſuras lex humana conceſsit, non quaſi æſtimans eas eſſe ſecundum iuſtitiam, ſed ne impedirentur vtilitates multorum. Vnde in ipſo iure ciuili dicitur, quod res quæ vſu con-

ſumun-

Digitized by Google

ſumuntur, neque ratione naturali, neque ciuili recipiunt vſumfructum, & quod Senatus non fecit earum rerum vſumfructum: nec enim poterat. Sed quaſi vſumfructum conſtituit, concedent ſcilicet vſuras.
li. 1. c. 7. parum an te me. t 5. Et Philoſoph. naturali ratione ductus dicit * in 1. Politic. quod vſuraria acquiſitio pecuniarum, eſt maxime præter naturam.

Ad quartum dicendum, quod dare mutuum, non ſemper tenetur homo: & ideo quantum ad hoc ponitur inter conſilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit ſub ratione præcepti. Poteſt tamen dici conſilium per comparationem ad dicta Phariſæorum, qui putabant vſuram aliquam eſſe licitam: ſicut & dilectio inimicorum eſt conſilium. Vel loquitur ibi non de ſpe vſurarij lucri, ſed de ſpe, quæ ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter ſpem hominis, ſed propter ſpem Dei.

5 Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuare non tenetur, recompenſationem poteſt accipere eius, quod fecit, ſed non amplius debet exigere. Recompenſatur autem ſibi ſecundum æqualitatem iuſtitiæ, ſi tantum ei reddatur, quantum mutuauit. Vnde ſi amplius exigat pro vſufructu rei, quæ alium vſum non habet, niſi conſumptionem ſubſtantiæ, exigit pretium eius quod non eſt: & ita eſt iniuſta exactio.

Ad ſextum dicendum, quod vſus principalis vaſorum argenteorum, non eſt ipſa eorum conſumptio. Et ideo vſus eorum poteſt vendi licite, ſeruato dominio rei. Vſus autem principalis pecuniæ argenteæ eſt diſtractio pecuniæ in commmutationes. Vnde non licet ei vſum vendere, cum hoc, quod aliquis velit eius reſtitutionem, quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod ſecundarius vſus argenteorum vaſorum poſſet eſſe commutatio: & talem vſum eorum non licet vendere. Et ſimiliter poteſt eſſe aliquis ſecundarius vſus pecuniæ argenteæ, vt puta ſi quis concederet pecuniam ſignatam ad oſtentationem, vel ad ponendum loco pignoris: talem vſum pecuniæ licite homo vendere poteſt.

7 Ad ſeptimum dicendum, quod ille qui dat vſuram, non ſimpliciter voluntarie dat, ſed cum quadam neceſsitate, in quantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet, non vult ſine vſura mutuare.

Art. 2.

Art 2. *Vtrum liceat pro pecunia mutuata, aliquam aliam commoditatem expetere?* 418

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis poſsit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Vnuſquiſque enim licitè poteſt ſuæ indemnitati conſulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc, quod pecuniam mutuat. Ergo licitum eſt ei ſupra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere vel etiam exigere. *Mal q. 13. art. 4. ad 10. & opuſc. 21. q. 5. & 4. Et opuſc. 73. c. 3. & 7.*

¶ 2. Præterea, Vnuſquiſque tenetur ex quodam debito honeſtatis aliquid recompenſare ei qui ſibi gratiam fecit, vt dicitur in 5. Ethic. Sed ille qui alicui in neceſsitate conſtituto pecuniam mutuat, gratiam facit: vnde & gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompenſare. Sed non videtur eſſe illicitum obligare ſe ad aliquid, ad quod quis ex naturali iure tenetur. Ergo non videtur eſſe illicitum, ſi aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompenſationem. *lib. 5. c. 5. paulo à pr. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Sicut eſt quoddam munus à manu, ita etiam eſt quoddam munus à lingua, & ab obſequio. Vnde dicit gloſſ. Iſai. 33. Beatus qui excutit manus ſuas ab omni munere. Sed licet accipere ſeruitium vel etiam laudem ab eo, cui quis pecuniam mutuauit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

¶ 4. Præterea, Eadem videtur eſſe comparatio dati ad datum, & mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompenſationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

¶ 5. Præterea, Magis à ſe pecuniam alienat, qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipepere de pecunia commiſſa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

¶ 6. Præterea, Pro pecunia mutuata poteſt homo pignus accipere, cuius vſus poſſet pretio aliquo vendi: ſicut cum impignoratur ager vel domus, quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

¶ 7. Præterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res ſuas, ratione mutui, aut vilius emit quod eſt alterius, vel etiam pro dilatione pretiũ auget, vel pro acceleratione diminuit, in quibus omnibus videtur aliqua recompenſatio fieri quaſi pro

pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifeſte apparet illicitum. Ergo videtur licitum eſſe aliquod commodum de pecunia mutuata expectare, vel etiam exigere.

SED contra eſt, quod Ezech. 18. dicitur inter alia quæ ad virum iuſtum requiruntur, Si vſuram, & ſuperabundantiam non acceperit.

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſophum in * 4. Ethic. Omne illud pro pecunia habetur, cuius pretium poteſt pecunia menſurari. Et ideo ſicut ſi aliquis pro pecunia mutuata, vel quacunque alia re, quæ ex ipſo vſu conſumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito, vel expreſſo, peccat contra iuſtitiam, vt dictum * eſt: ita etiam quicumque ex pacto tacito, vel expreſſo quodcumque aliud acceperit, cuius pretium pecunia menſurari poteſt, ſimile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid huiuſmodi, non quaſi exigens, nec quaſi ex aliqua obligatione tacita, vel expreſſa, ſed ſicut gratuitum donum, non peccat: quia etiam antequam pecuniam mutuaſſet, licite poterat aliquod donum gratis accipere: nec peioris conditionis efficitur per hoc, quod mutuauit. Recompenſationem vero eorum, quæ pecunia non menſurantur, licet pro mutuo exigere, puta beneuolentiam & amorem eius, qui mutuauit, vel aliquid huiuſmodi.

* cap 1. in prin. to. 5.

art. ppra.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui mutuum dat, poteſt abſque peccato in pactum deducere cum eo, qui mutuum accipit, recompenſationem damni, per quod ſubtrahitur ſibi aliquid quod debet habere. Hoc enim non eſt vendere vſum pecuniæ, ſed damnum vitare. Et poteſt eſſe, quod accipiens mutuum, maius damnum euitet, quam dans incurrat. Vnde accipiens mutuum cum ſua vtilitate, damnum alterius recompenſat. Recompenſationem vero damni, quod conſideratur in hoc, quod de pecunia non lucratur, non poteſt in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet, & poteſt impediri multipliciciter ab habendo.

Ad ſecundum dicendum, quod recompenſatio alicuius beneficij dupliciter fieri poteſt. Vno quidem modo ex debito iuſtitiæ; ad quod aliquis ex certo pacto obligari poteſt: & hoc debitum attenditur ſecundum quantitatem beneficij, quod quis accepit. Et ideo ille qui accepit mutuum pecuniæ, vel cuiuſcumque ſimilis rei, cuius vſus eſt eius conſumptio: non tenetur ad plus recompenſandum, quam mutuo acceperit. Vnde contra iuſtitiam eſt, ſi ad plus reddendum obligetur,

ligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompenſandum beneficium ex debito amicitiæ: in quo magis conſideratur affectus, ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas eius quod fecit. Et tali debito non competit ciuilis obligatio, per quam inducitur quædam neceſsitas, vt non ſpontanea recompenſatio fiat.

Ad tertium dicendum, quod ſi aliquis ex pecunia mutuata expectet, vel exigat, quaſi per obligationem pacti taciti, vel expreſsi, recompenſationem muneris ab obſequio, vel à lingua: perinde eſt ac ſi expectaret, vel exigeret munus à manu: quia vtrumque pecunia æſtimari poteſt: vt patet in his, qui locant operas ſuas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obſequio, vel à lingua non quaſi ex obligatione rei exhibetur, ſed ex beneuolentia, quæ ſub æſtimatione pecuniæ non cadit: licet hoc accipere, & exigere, & expectare.

Ad quartum dicendum, quod pecunia non poteſt vendi pro pecunia ampliori, quam ſit quantitas pecuniæ mutuatæ, quæ reſtituenda eſt: nec ibi aliquid eſt exigendum aut expectandum, niſi beneuolentiæ affectus, qui ſub æſtimationem pecuniæ non cadit: ex quo poteſt procedere ſpontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in poſterum: quia etiam talis obligatio pecunia æſtimari poſſet. Et ideo licet ſimul mutuanti vnum, aliquid aliud mutuum recipere: non autem licet eum obligare ad mutuum in poſterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum, cui mutuat. Vnde ille, cui pecunia mutuatur, ſub ſuo periculo tenet eam, & tenetur eam reſtituere integre. Vnde non debet amplius exigere ille, qui mutuauit. Sed ille qui committit pecuniam ſuam, vel mercatori, vel artifici per modum ſocietatis cuiuſdam, non transfert dominium pecuniæ ſuæ in illum, ſed remanet eius: ita quod cum periculo ipſius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur, & ideo ſic licite poteſt partem lucri inde prouenientis expetere tamquam de re ſua.

Ad ſextum dicendum, quod ſi quis pro pecunia ſibi mutuata obliget rem aliquam, cuius vſus pretio æſtimari poteſt, debet vſum illius rei ille, qui mutuauit, computare in reſtitutionem eius quod mutuauit; alioquin ſi vſum illius rei quaſi gratis ſibi ſuperaddi velit, idem eſt ac ſi pecuniam acciperet pro mutuo: quod eſt vſurarium: niſi forte eſſet talis res, cuius

vſus

vſus ſine pretio ſoleat concedi inter amicos, ſicut patet de libro accommodato.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi aliquis carius velit vendere res ſuas, quam ſit iuſtum pretium, vt de pecunia ſoluenda emptorem expectet, manifeſte vſura comittitur: quia huiuſmodi expectatio pretij ſoluendi habet rationem mutui. Vnde quicquid vltra iuſtum pretium pro huiuſmodi expectatione exigitur, eſt quaſi pretium mutui, quod pertinet ad rationem vſuræ. Similiter etiam ſi quis emptor velit rem emere vilius, quam ſit iuſtum pretium, eo quod pecuniam ante ſoluit, quam poſsit ei res tradi, eſt peccatum vſuræ: quia etiam iſta anticipatio ſolutionis pecuniæ habet mutui rationem, cuius quoddam pretium eſt, quod diminuitur de iuſto pretio rei emptæ. Si vero aliquis de iuſto pretio velit diminuere, vt pecuniam prius habeat, non peccat peccato vſuræ.

419 Art. 3. *Vtrum quicquid de pecunia vſuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur?*

Quol. 3. art 19. & op. 67. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod quicquid de pecunia vſuraria aliquis lucratus fuerit reddere teneatur. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. 11. Si radix ſancta, & rami. Ergo eadem ratione ſi radix infecta, & rami. Sed radix fuit vſuraria. Ergo quicquid ex ea acquiſitum eſt, eſt vſurarium. Ergo tenetur ad reſtitutionem illius.

¶ 2. Præterea, Sicut dicitur extra, de vſuris, in *c. cum tu. extra de vſuris.* illa decretali, Cum tu, † ſicut aſſeris: Poſſeſsiones, quæ de vſuris ſunt comparatæ, debent vendi, & ipſarum pretia his à quibus ſunt extorta, reſtitui. Ergo eadem ratione quicquid aliud ex pecunia vſuraria acquiritur, debet reſtitui.

¶ 3. Præterea, Illud quod aliquis emit de pecunia vſuraria, debetur ſibi ratione pecuniæ, quam dedit. Non ergo habet maius ius in re quam acquiſiuit, quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam vſurariam tenebatur reſtituere. Ergo & illud quod ex ea acquirit, tenetur reſtituere.

SED contra. Quilibet poteſt licite tenere id quod legitime acquiſiuit. Sed idquod acquiritur per pecuniam vſurariam, interdum legitime acquiritur. Ergo licite poteſt teneri.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra di- *ar. 1. huius q.* ctum eſt *, res quædam ſunt, quarum vſus eſt ipſa earum rerum conſumptio, quæ non habent vſum fructum ſecundũ iura. Et ideo ſi talia fuerint per vſuram extorta, puta denarij, triticum, vinum, aut aliquid huiuſmo

huiuſmodi, non tenetur homo ad reſtituendum, niſi id quod accepit: quia id, quod de tali re eſt acquiſitum, non eſt fructus huiuſmodi rei, ſed humanæ induſtriæ: niſi forte per detentionem talis rei alter ſit damnificatus amittendo aliquid de bonis ſuis: tunc enim tenetur ad recompenſationem nocumenti Quædam vero res ſunt, quarum vſus non eſt earum conſumptio: & talia habent vſum fructum, ſicut domus, & ager, & alia huiuſmodi. Et ideo ſi quis domum alterius, vel agrum per vſuram extorſiſſet, non ſolum teneretur reſtituere domum, vel agrum, ſed etiam fructus inde perceptos: quia ſunt fructus rerum, quarum alius eſt dominus: & ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quod radix non ſolum habet rationem materiæ ſicut pecunia vſuraria, ſed habet etiam aliqualiter rationem cauſæ actiuæ, in quantum adminiſtrat nutrimentum. Et ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod poſſeſsiones, quæ de vſuris ſunt comparatæ, non ſunt eorum, quorum ſunt vſuræ, ſed illorum qui eas emerunt: ſunt tamen obligatæ, illis à quibus fuerunt vſuræ acceptæ, ſicut & alia bona vſurarij. Et ideo non præcipitur, quod aſsignentur illæ poſſeſsiones his, à quibus fuerunt acceptæ vſuræ: quia forte plus valent, quam vſuræ, quas dederunt. Sed præcipitur quod vendantur poſſeſsiones, & earum pretia reſtituantur, ſcilicet ſecundum quantitatem vſuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum, quod illud quod acquiritur de pecunia vſuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam vſurariam datam, ſicut propter cauſam inſtrumentalem; ſed propter ſuam induſtriam, ſicut propter cauſam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquiſita de pecunia vſuraria, quam in ipſa pecunia vſuraria.

Art. 4. *Vtrum liceat pecuniam accipere mutuo ſub vſura?* 420

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non liceat pecuniam accipere mutuo ſub vſura. Dicit enim Apoſtol. Rom. 1. quod digni ſunt morte non ſolum qui faciunt peccata, ſed etiam qui conſentiunt facientibus. Sed ille qui accipit pecuniam mutuo ſub vſuris, conſentit vſurario in ſuo peccato, & præbet ei occaſionem peccandi. Ergo etiam ipſe peccat?

¶ 2. Præterea, Pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occaſionem præbere peccandi: hoc enim pertinet ad rationem ſcandali actiui, quod ſemper eſt peccatum, vt ſupra * dictum eſt.

3. di. 37. a. 6. au 6. & ma. q. 13. art. 4. ad 17. & 19. & op 21. q. 3. ſi. et opuſ. 73. c. 17. q. 43. a. 2

eſt. Sed ille qui petit mutuum ab vſurario, expreſſe dat ei occaſionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excuſatur.

¶ 3. Præterea, Non minor videtur eſſe neceſsitas quandoque deponendi pecuniam ſuam apud vſurarium, quam mutuum accipiendi ab ipſo. Sed deponere pecuniam apud vſurarium, omnino videtur eſſe illicitum: ſicut illicitum eſſet deponere gladium apud furioſum, vel virginem committere luxurioſo, ſeu cibum guloſo. Ergo neque licitum eſt accipere mutuum ab vſurario.

* c. 11. à me to. 5. † l. 5. a. 5. declinãdo ad fin. tom. 5.

SED contra, Ille qui iniuriam patitur, non peccat, ſecundum* Philoſophum in 5. Ethicor. Vnde iuſtitia non eſt media inter duo vitia, vt ibidem † dicitur. Sed vſurarius peccat, in quantum facit iniuſtitiam accipienti mutuum ſub vſuris. Ergo ille qui accipit mutuum ſub vſuris, non peccat.

RESPONDEO dicendum, quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet: vti tamen peccato alterius ad bonum, licitum eſt, quia & Deus vtitur omnibus peccatis ad aliquod bonum. Ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, vt dicitur in

* c. 11. t. 3. † Ep. 154. non longe à pr. t. 2.

Enchi.* Et ideo † Aug. Publicolæ quærenti, vtrum liceret vti iuramento eius, qui per falſos deos iurat, in quo manifeſte peccat, eis diuinam reuerentiam adhibens: reſpondet, quod qui vtitur fide illius, qui per falſos deos iurat, non ad malum, ſed ad bonum, non peccato illius ſe ſociat, quo per dæmonia iurauit, ſed pacto eius bono, quo fidem ſeruauit: ſi tamen induceret eum ad iurandum per falſos deos peccaret. Ita etiam in propoſito dicendum eſt, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum ſub vſuris: licet tamen ab eo, qui hoc paratus eſt facere, & vſuras exercet, mutuum accipere ſub vſuris, propter aliquod bonum, quod eſt ſubuentio ſuæ neceſsitatis, vel alterius. Sicut etiam licet ei, qui incidit in latrones, manifeſtare bona quæ habet, quæ latrones peccant diripiendo, ad hoc quod non occidatur: exemplo decem virorum, qui dixerunt ad Iſmael, Noli occidere nos, quia theſauros habemus in agro, vt dicitur Ierem. 41.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo ſub vſuris, non conſentit in peccatum vſurarij, ſed vtitur eo, nec placet ei vſurarum acceptio, ſed mutuatio, quæ eſt bona.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui accipit pecuniam mutuo ſub vſuris, non dat occaſionem vſurario vſuras accipiendi, ſed mutuandi. Ipſe autem vſurarius

rarius ſumit occaſionem peccandi ex malitia cordis ſui: vnde ſcandalum paſsiuum ex parte ſua eſt, non autem actiuum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter huiuſmodi ſcandalum paſsiuum debet alius à mutuo petendo deſiſtere ſi indigeat: quia huiuſmodi paſsiuum ſcandalum non prouenit ex infirmitate, vel ignorantia, ſed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quod ſi quis committeret pecuniam ſuam vſurario non habenti alias vnde vſuras exerceret; vel hac intentione committeret, vt inde copioſius per vſuram lucraretur: daret materiam peccandi: vnde & ipſe eſſet particeps culpæ. Si autem aliquis vſurario alias habenti vnde vſuras exerceat, pecuniam ſuam committat, vt tutius ſeruetur: non peccat, ſed vtitur homine peccatore ad bonum.

QVAESTIO LXXIX.

De integralibus iuſtitiæ partibus, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de partibus quaſi integralibus iuſtitiæ, quæ ſunt bonum facere, & à malo declinare: & de vitiis oppoſitis.

CIRCA quod quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum duo prædicta, ſint partes iuſtitiæ?

¶ Secundo, vtrum tranſgreſsio ſit ſpeciale peccatum?

¶ Tertio, vtrum omiſsio ſit ſpeciale peccatum?

¶ Quarto, de comparatione omiſsionis ad tranſgreſſionem.

Art. 1. *Vtrum declinare à malo, & facere bonum, ſint partes iuſtitiæ?* 421

AD primum ſic proceditur. Videtur quod declinare à malo, & facere bonum, non ſint partes iuſtitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, & malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo, & facere bonum, non debent poni partes iuſtitiæ, quæ eſt quædam virtus ſpecialis. *Pſ. 33. co. 7. & Pſ. 37. co. 29.*

¶ 2. Præterea, * Super illud Pſal. 33. Diuerte à malo, & fac bonum: dicit gloſſ. Illud vitat culpam, ſcilicet diuertere à malo: hoc meretur vitam, & palmam, ſcilicet facere bonum. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam & vitam. Ergo declinare à malo non eſt pars iuſtitiæ. *Eſt Caſſiodori ſuper iſtum loc. pſ. 33*

¶ 3. Præterea, Quæcumque ita ſe habent, quod vnum includitur in alio, non diſtinguuntur ab inuicem, ſicut partes alicuius totius. Sed declinare à malo includitur in hoc, quod eſt facere bonum: nullus

enim

enim ſimul facit bonum, & malum. Ergo declinare à malo, & facere bonum, non ſunt partes iuſtitiæ.

* *c.1. cir. med. t.7.* SED contra eſt, quod * Aug. in lib. de correptione, & gratia ponit ad iuſtitiam legis pertinere, declire à malo, & facere bonum.

RESPONDEO dicendum, quod ſi loquamur de bono & malo in communi, facere bonum, & vitare malum pertinent ad omnem virtutem: & ſecundum hoc non poſſunt poni partes iuſtitiæ, niſi forte iuſtitia accipiatur provt eſt omnis virtus. Quamuis etiam iuſtitia hoc modo accepta reſpiciat quamdam rationem boni ſpecialem, provt ſcilicet eſt debitum in ordine ad legem diuinam, vel humanam. Sed iuſtitia ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, reſpicit bonum ſub ratione debiti ad proximum. Et ſecundum hoc, ad iuſtitiam ſpecialem pertinet facere bonum ſub ratione debiti, in comparatione ad proximum; & vitare malum oppoſitum, ſcilicet quod eſt nociuum proximo. Ad iuſtitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem, & ad Deum; & & vitare malum oppoſitum. Dicuntur autem hæc duo partes iuſtitiæ generalis vel ſpecialis, quaſi integrales: quia vtrumque eorum requiritur ad perfectum actum iuſtitiæ.

Ad iuſtitiam enim pertinet æqualitatem conſtituere
q.58.a 2. in his quæ ſunt ad alterum, vt ex ſupra dictis patet *. Eiuſdem autem eſt conſtituere aliquid, & conſtitutum conſeruare in his, quæ ſunt ad alterum. Conſtituit autem aliquis æqualitatem iuſtitiæ, faciendo bonum, id eſt reddendo alteri quod ei debetur. Conſeruat autem æqualitatem iuſtitiæ iam conſtitutæ, declinando à malo, id eſt nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum & malum hic accipiuntur ſub quadam ſpeciali ratione, per quam appropriantur iuſtitiæ. Ideo & hæc duo ponuntur partes iuſtitiæ ſecundum aliquam propriam rationem boni & mali: non autem alicuius alterius virtutis moralis: quia aliæ virtutes morales conſiſtunt circa paſsiones, in quibus bonum facere, eſt venire ad medium, quod eſt declinare ab extremis quaſi à malis. Et ſic in idem redit quantum ad alias virtutes, facere bonum, & declinare à malo. Sed iuſtitia conſiſtit circa operationes & res exteriores, in quibus aliud eſt facere æqualitatem, & aliud eſt factam non corrumpere.

Ad ſecundum dicendum, quod declinare à malo ſecundum quod ponitur pars iuſtitiæ, non importat

nega

negationem puram, quod eſt non facere malum: hoc enim non meretur palmam, ſed ſolum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum: vt ipſum nomen declinationis oſtendit. Et hoc eſt meritorium, præcipue quando aliquis impugnatur vt malum faciat, & reſiſtit.

Ad tertium dicendum, quod facere bonum eſt actus completiuus iuſtitiæ, & quaſi pars principalis eius. Declinare autem à malo eſt actus imperfectior & ſecundaria pars eius. Et ideo eſt quaſi pars materialis eius, ſine qua non poteſt eſſe pars formalis completiua.

Art. 2. *Vtrum tranſgreſſio ſit ſpeciale peccatum?* 422

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod tranſ- *Inf. ar. 3.*
greſsio non ſit ſpeciale peccatum. Nulla enim ſpe- *ad 3. &*
cies ponitur in diffinitione generis. Sed tranſgreſsio *ar. 4. ad 3*
ponitur in communi diffinitione peccati. Dicit enim
Ambr. * quod pecatum eſt tranſgreſsio legis diuinæ. ** li. de pa*
Ergo tranſgreſsio non eſt ſpecies peccati. *radiſo, c.*
¶ 2. Præterea, Nulla ſpecies excedit ſuum genus. *8. parum*
Sed tranſgreſsio excedit peccatum: quia peccatum eſt *ante me-*
dictum, vel factum, vel concupitum contra legem *dium, t. 4*
Dei, vt patet per Aug. 22. contra Fauſtum *. Tranſ- ** lib. 22.*
greſsio etiam eſt contra naturam, vel conſuetudinem. *cap. 27. in*
Ergo tranſgreſsio non eſt ſpecies peccati. *prin. t. 6.*

¶ 3. Præterea, Nulla ſpecies continet ſub ſe omnes partes, in quas diuiditur genus. Sed peccatum tranſgreſsionis ſe extendit ad omnia vitia capitalia, & etiam ad peccata cordis, oris, & operis. Ergo tranſgreſsio non eſt ſpeciale peccatum.

SED contra eſt, quod opponitur ſpeciali virtuti, ſcilicet iuſtitiæ.

RESPONDEO dicendum, quod nomen tranſgreſsionis à corporalibus motibus ad actus morales deriuatum eſt. Dicitur autem aliquis ſecundum corporalem motum tranſgredi, ex eo quod graditur trans terminum ſibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, vt vltra non tranſeat in moralibus, vt præceptum negatiuum. Et ideo trangreſsio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negatiuum. Quod quidem materialiter poteſt eſſe commune omnibus ſpeciebus peccatorum: quia per quamlibet ſpeciem peccati mortalis, homo tranſgreditur aliquod præceptum diuinum. Sed ſi accipiatur formaliter, ſcilicet ſecundum hanc ſpecialem rationem, quod eſt facere contra præceptum negatiuum: ſic eſt ſpeciale peccatum dupliciter. Vno quidem modo ſecundum quod

oppo

Digitized by Google

opponitur ad genera peccatorum oppoſita aliis virtutibus. Sicut enim ad propriam rationem iuſtitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti: ita ad propriam rationem tranſgreſsionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo ſecundum quod diſtinguitur ab omiſsione, quæ contrariatur pręcepto affirmatiuo.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut iuſtitia legalis eſt omnis virtus ſubiecto, & quaſi materialiter: ita etiam iniuſtitia legalis eſt quaſi materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum diffiniuit * Ambr. ſecundum rationem iniuſtitiæ legalis.

Loco cit. in ar 8.

Ad ſecundum dicendum, quod inclinatio naturæ pertinet ad pręcepta legis naturalis, conſuetudo etiam honeſta habet vim præcepti: quia vt Aug. * dicit in Epiſt. de ieiunio ſabbati, Mos populi Dei pro lege habendus eſt. Et ideo tam peccatum quam tranſgreſsio poteſt eſſe contra conſuetudinem honeſtam, & contra inclinationem naturalem.

Epiſ. 86. ad Caſul. non lõg à princ. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod omnes enumeratæ ſpecies peccatorum poſſunt habere tranſgreſsionem, non ſecundum proprias rationes, ſed ſecundum quamdam ſpecialem rationem, vt dictum eſt *. Peccatum autem omiſsionis omnino à tranſgreſsione diſtinguitur.

In corp. art.

423 Art. 3. *Vtrum omiſsio ſit ſpeciale peccatum?*

1. 2. q. 71. art. 5. & 2. d. 35. art. 3. & mal. q. 2. ar. 1.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod omiſsio non ſit ſpeciale peccatum. Omne enim peccatum aut eſt originale, aut actuale. Sed omiſsio non eſt originale peccatum, quia non contrahitur per originem. nec eſt actuale: quia poteſt eſſe abſque omni actu, vt ſupra habitum eſt *, cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omiſsio non eſt ſpeciale peccatum.

** q. 71. art. 5.*

¶ 2. Præterea, Omne peccatum eſt voluntarium. Sed omiſsio quandoque non eſt voluntaria, ſed neceſſaria: puta cum mulier corrupta eſt, quæ virginitatem vouit; vel cum aliquis amiſit rem quam reſtituere tenetur; vel cum ſacerdos tenetur celebrare, & habet aliquod impedimentum. Ergo omiſsio non ſemper eſt peccatum.

¶ 3. Præterea, Cuilibet ſpeciali peccato eſt determinare aliquod tempus, quando incipit eſſe. Sed hoc non eſt determinare in omiſsione: quia quandocumque non facit, ſimiliter ſe habet, nec tamen ſemper peccat. Ergo omiſsio non eſt ſpeciale peccatum.

¶ 4. Præterea, Omne peccatum ſpeciale ſpeciali

virtuti

virtuti opponitur. Sed non eſt dare aliquam ſpecialem virtutem, cui omiſsio opponatur: tum quia bonum cuiuſlibet virtutis omitti poteſt: tum quia iuſtitia, cui ſpecialius videtur opponi, ſemper requirit aliquem actum, etiam in declinatione à malo, vt dictum eſt *. Omiſsio autem poteſt eſſe abſque omni actu. Ergo omiſsio non eſt ſpeciale peccatum. a. 1. ad 2.

SED contra eſt, quod dicitur Iacob. 4. Scienti bonum, & non facienti, peccatum eſt illi.

RESPONDEO dicendum, quod omiſsio importat prætermiſsionem boni, non autem cuiuſcumque, ſed boni debiti. Bonum autem ſub ratione debiti pertinet proprie ad iuſtitiam. Ad legalem quidem, ſi debitum accipiatur in ordine ad legem diuinam, vel humanam. Ad ſpecialem autem iuſtitiam, ſecundum quod debitum conſideratur in ordine ad proximum. Vnde eo modo, quo iuſtitia eſt ſpecialis virtus, vt ſupra habitum eſt *, etiam omiſsio eſt ſpeciale peccatum diſtinctum à peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus. Eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omiſsio, eſt quædam ſpecialis pars iuſtitiæ diſtincta à declinatione mali, cui opponitur tranſgreſsio, etiam omiſsio à tranſgreſsione diſtinguitur. q. 58. a. 6. 7. & 7.

Ad primum ergo dicendum, quod omiſsio non eſt peccatum originale, ſed actuale, non quia habet aliquem actum ſibi eſſentialem, ſed ſecundum quod negatio actus reducitur ad genus actus. Et ſecundum hoc non agere accipitur vt agere quoddam, ſicut ſupra dictum eſt *. 1. 2. q. 71. a. 6. ad 1.

Ad ſecundum dicendum, quod omiſsio, ſicut dictum eſt †, non eſt niſi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impoſsibile. Vnde nullus ſi non facit id quod facere non poteſt, peccat per omiſsionem. Mulier ergo corrupta, quæ virginitatem vouit, non omittit virginitatem non habendo, ſed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod poteſt ad votum adimplendum per continentiæ obſeruantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere miſſam, niſi ſuppoſita debita opportunitate, quæ ſi deſit, non omittit. Et ſimiliter aliquis tenetur ad reſtitutionem, ſuppoſita facultate, quam ſi non habet, nec habere poteſt non omittit dummodo faciat quod poteſt. Et idem dicendum eſt de aliis. † In cor. art.

Ad tertium dicendum, quod ſicut peccatum tranſgreſsionis opponitur præceptis negatiuis, quæ pertinent ad declinandum à malo: ita peccatum omiſsionis opponitur præceptis affirmatiuis, quæ per-

Digitized by Google

tinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmatiua non obligant ad ſemper, ſed ad tempus determinatum: & pro illo tempore peccatum omiſsionis incipit eſſe. Poteſt tamen contingere, quod aliquis tunc ſit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem ſi ſit præter eius culpam, non omittit quod debet, vt dictum eſt *. Si vero ſit propter eius culpam præcedentem, puta cum aliquis de ſero ſe inebriauit, & non poteſt ſurgere ad matutinas, vt debet: dicunt quidam, quod tunc incepit peccatum omiſsionis, quando aliquis ſe applicat ad actum illicitum & incompoſsibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum: quia dato quod excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, non omitteret. Vnde patet quod præcedens inebriatio non fuit omiſsio, ſed omiſsionis cauſa. Vnde dicendum eſt, quod omiſsio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter cauſam præcedentem, ex qua omiſsio ſequens redditur voluntaria.

In ſolut. ad arg. præc. & 1.2.q.71. art.5.

Ad quartum dicendum, quod omiſsio directe opponitur iuſtitiæ, vt dictum eſt *. Non enim eſt omiſsio boni alicuius virtutis, niſi ſub ratione debiti, quod pertinet ad iuſtitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium, quam ad demeritum culpæ: quia bonum eſt ex integra cauſa, malum autem ex ſingulis defectibus. Et ideo ad iuſtitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omiſſionem.

In cor. a.

424 Art. 4. *Vtrum peccatum omiſſionis ſit grauius, quam peccatum tranſgreſſionis?*

Mal. q. 1. a. 1. ad 4 & ar. 9 cor.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod peccatum omiſsionis ſit grauius, quam peccatum tranſgreſsionis. Delictum enim videtur idem eſſe quod derelictum: & ſic per conſequens videtur idem eſſe omiſsioni. Sed delictum eſt grauius, quam peccatum tranſgreſsionis: quia maiori expiatione indigebat, vt patet Leuit. 5. Ergo peccatum omiſsionis eſt grauius quam peccatum tranſgreſsionis.

¶ 2. Præterea. Maiori bono maius malum opponitur, vt patet per Philoſoph in 8. Ethi.* Sed facere bonum, cui opponitur omiſsio, eſt nobilior pars iuſtitiæ, quam declinare à malo, cui opponitur tranſgreſsio, vt ex ſupra dictis patet †. Ergo omiſsio eſt grauius peccatum quam tranſgreſsio.

li. 8. c. 10. circa pr. rom. 5
† art. 1. ad 3.

¶ 3. Præterea, Peccatum tranſgreſsionis poteſt eſſe & veniale & mortale. Sed peccatum omiſsionis videtur eſſe ſemper mortale, quia opponitur præcepto

pro affirmatiuo. Ergo omiſsio videtur eſſe grauius peccatum, quam ſit transgreſsio.

¶ 4. Præterea, Maior pœna eſt pœna damni, ſcilicet carentia viſionis diuinæ, quæ debetur peccato omiſsionis, quam pœna ſenſus, quæ debetur peccato transgreſsionis: vt patet per Chryſoſt. ſuper Matt.* Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo grauius eſt peccatum omiſsionis quam transgreſsionis. *hom. 47. ad popul. Antioch. tom. 5.*

SED contra eſt, quod facilius eſt abſtinere à malo faciendo, quam implere bonum. Ergo grauius peccat, qui non abſtinet à malo faciendo, quod eſt transgredi, quam qui non implet bonum, quod eſt omittere.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum in tantum eſt graue, in quantum à virtute diſtat. Contrarietas autem eſt maxima diſtantia, vt dicitur in 10. Metaphyſicor.* Vnde contrarium magis diſtat à ſuo contrario, quam ſimplex eius negatio: ſicut nigrum plus diſtat ab albo, quam ſimpliciter non album. Omne enim nigrum eſt non album, ſed non conuertitur. Manifeſtum eſt autem, quod transgreſſio contrariatur actui virtutis, omiſsio autem importat negationem ipſius. Puta peccatum omiſsionis eſt, ſi quis debitam reuerentiam parentibus non exhibeat: peccatum autem transgreſsionis, ſi contumeliam, vel quamcumque iniuriam eis inferat. Vnde manifeſtum eſt, quod ſimpliciter & abſolute loquendo, transgreſsio eſt grauius peccatum quam omiſsio, licet aliqua omiſsio poſsit eſſe grauior aliqua transgreſſione. *l. 10. tex. 13. & 14. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod delictum communiter ſumptum ſignificat quamcumque omiſsionem. Quandoque tamen ſtricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his, quæ pertinent ad Deum; vel quando ſcienter & quaſi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et ſic habet quandam grauitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

Ad ſecundum dicendum, quod ei, quod eſt bonum facere, opponitur & non facere bonum, quod eſt omittere; & facere malum, quod eſt transgredi: ſed primum contradictorie, ſecundum contrarie, quod importat maiorem diſtantiam. Et ideo transgreſsio eſt grauius peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut omiſsio opponitur præceptis affirmatiuis, ita transgreſsio opponitur præceptis negatiuis. Et ideo vtrumque, ſi proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Po-

Digitized by Google

teſt autem large dici tranſgreſsio vel amiſsio, ex eo quod aliquid ſit præter præcepta affirmatiua, vel negatiua, diſponens ad oppoſitum ipſorum. Et ſic vtrumque large accipiendo poteſt eſſe peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod peccato tranſgreſsionis reſpondet & pœna damni, propter auerſionem à Deo; & pœna ſenſus, propter inordinatam conuerſionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omiſsioni non ſolum debetur pœna damni, ſed etiam pœna ſenſus, ſecundum illud Matt. 7. Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur. Et hoc propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex neceſsitate actualem conuerſionem ad aliquod bonum commutabile.

QVAESTIO LXXX.

De partibus potentialibus iuſtitiæ.

DEinde conſiderandum eſt de partibus potentialibus iuſtitiæ, id eſt, de virtutibus ei annexis.

ET CIRCA hoc duo ſunt conſideranda.

¶ Primo quidem, quæ virtutes iuſtitiæ annectantur.

¶ Secundo, conſiderandum eſt de ſingulis virtutibus iuſtitiæ annexis.

425 Art. Vnicus. *Vtrum conuenienter aſsignentur virtutes iuſtitiæ annexæ?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter aſsignentur virtutes iuſtitiæ annexæ.* Tullius enim enumerat ſex, ſcilicet religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, obſeruantiam, veritatem. Vindicatio autem videtur ſpecies eſſe commutatiuæ iuſtitiæ, ſecundum quam illatis iniuriis vindicta rependitur, vt ex ſupra dictis † patet. Non ergo debet poni inter virtutes iuſtitiæ annexas.

¶ 2. Præterea, * Macrobius ſuper ſomnium Scipionis ponit ſeptem, ſcilicet innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem: quarum plures à Tullio prætermittuntur. Ergo videtur inſufficienter enumeratas eſſe virtutes iuſtitiæ adiunctas.

¶ 3. Præterea, A quibuſdam aliis ponuntur quinque partes iuſtitiæ, ſcilicet obedientia reſpectu ſuperioris, diſciplina reſpectu inferioris, æquitas reſpectu æqualium, fides & veritas reſpectu omnium. De quibus à Tullio † non ponitur niſi veritas. Ergo videtur inſufficienter enumeraſſe virtutes iuſtitiæ annexas.

¶ 4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit

Sup. q. 58 a. 11. ad 1. et 2. & inf. q. 122 a. 1. cor. & 3. diſt. 33. q. 3. art. 4.

** li. 2. de Inuē. in fol. 4 ante fi. l.*

† q. 61. art. 4.

** lib. 1. in ſomn. Scipion. in fu. 2. ante med. lib.*

† l. oc. cit. in arg. 1.

nouem

nouem partes iuſtitiæ annexas, ſcilicet liberalitatem, benignitatem, vindicatiuam, eugnomoſynam, euſebiam, euchariſtiam, ſanctitatem, bonam commutationem, legiſpoſitiuam. Ex quibus etiam Tullius * manifeſte non ponit niſi vindicatiuam. Ergo videtur inſufficienter enumeraſſe. *Ibid.*

¶ 5. Præterea †, Ariſtot. in 5. Ethicor. ponit Epichiam iuſtitiæ adiunctam, de qua in nulla præmiſſarum aſsignationem videtur mentio eſſe facta. Ergo inſufficienter ſunt enumeratæ virtutes iuſtitiæ annexæ. *c.10.t.5.*

RESPONDEO dicendum, quod in virtutibus quæ adiunguntur alicui principali virtuti, duo ſunt conſideranda. Primo quidem, quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conueniant: ſecundo, quod in aliquo deficiant à perfecta ratione ipſius. Quia vero iuſtitia ad alterum eſt, vt ex ſupra dictis patet *, omnes virtutes quæ ad alterum ſunt, poſsint ratione conuenientiæ, iuſtitiæ annecti. Ratio vero iuſtitiæ conſiſtit in hoc, quod alteri reddatur quod ei debetur ſecundum æqualitatem, vt ex ſupra dictis patet *. Dupliciter ergo aliqua virtus ad alterum exiſtens, à ratione iuſtitiæ deficit. Vno quidem modo, in quantum deficit à ratione æqualis. Alio modo, in quantum deficit à ratione debiti. Sunt enim quædam virtutes, quæ debitum quidem alteri reddunt, ſed non poſſunt reddere æquale. Et primo quidem, quicquid ab homine Deo redditur, debitum eſt: non tamen poteſt eſſe æquale, vt ſcilicet tantum homo ei reddat, quantum debet: ſecundum illud Pſalm. 115. Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi? Et ſecundum hoc adiungitur iuſtitiæ religio, quæ vt dicit Tullius *, ſuperioris cuiuſdam naturæ (quam diuinam vocant) curam, cæremoniamque vel cultum affert. Secundo parentibus non poteſt ſecundum æqualitatem recompenſari quod eis debetur, vt patet per Philoſophum in 8. Ethicorum †. Et ſic adiungitur iuſtitiæ pietas, per quam, vt Tullius dicit *, ſanguine iunctis patriæque beneuolis, officium & diligens tribuitur cultus. Tertio, non poteſt ſecundum æquale præmium recompenſari ab homine virtus, vt patet per Philoſophum in 4. Ethic. † Et ſic adiungitur iuſtitiæ obſeruantia, per quam, vt Tullius dicit *, homines aliqua dignitate antecedentes, quodam cultu & honore dignamur.

q.58.a.2. *q.58.art.10.& 11.* * *In fol.4. ante fin. lib. 2. de Inuent.* † *cap. vlt. nō procul à fin. t.5.* * *lib.2. de Inuent. in fol.4. ante fin.* † *l.4.c.3. ante medium, t.5.* * *l. 2. de Inuent. in fol.4. ante fin. lib.*

A ratione vero debiti iuſtitiæ, defectus poteſt attendi ſecundum quod eſt duplex debitum, ſcilicet

† cap.13. tom.5. morale & legale. Vnde & Philoſophus in 8. † Ethic. ſecundum hoc duplex iuſtum aſsignat. Debitum quidem legale eſt, ad quod reddendum aliquis lege adſtringitur. Et tale debitum proprie attendit iuſtitia, quæ eſt principalis virtus. Debitum autem morale eſt, quod aliquis debet ex honeſtate virtutis. Et quia debitum neceſsitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim eſt ſic neceſſarium, vt ſine eo honeſtas morum conſeruari non poſsit: & hoc habet plus de ratione debiti. Et poteſt hoc debitum attendi ex parte ipſius debentis: & ſic ad hoc debitum pertinet quod homo talem ſe exhibeat alteri in verbis & in factis, qualis eſt. Et ita adiungitur iuſti-

Eod. loco dicto. tiæ veritas: per quam, vt Tullius dicit *, immutata ſunt ea quæ ſunt, aut fuerunt, aut futura ſunt. Poteſt etiam attendi ex parte eius cui debetur, prout ſcilicet aliquis recompenſat alicui ſecundum ea quæ fecit. Quandoque quidem in bonis: & ſic adiungitur iuſti-

Eod.lib.2. de Inuet. fol.4.ante fin.lib. † Eod.loco dicto. tiæ gratia, in qua, vt Tullius dicit *, amicitiarum & officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur alterius. Quandoque autem in malis: & ſic adiungitur iuſtitiæ vindicatio, per quam, vt Tullius dicit †, vis aut iniuria, & omnino quicquid obſcurum eſt, defendendo, aut vlciſcendo propulſatur. Aliud vero debitum eſt neceſſarium, ſicut conferens ad maiorem honeſtatem, ſine quo tamen honeſtas conſeruari poteſt. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas, ſiue amicitia, aut

Loc. cit. in arg. 1. † in arg. 1. alia huiuſmodi, quæ Tullius * prætermittit in prædicta † enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

Ad primum ergo dicendum, quod vindicta, quæ fit auctoritate publicæ poteſtatis, ſecundum ſententiam iudicis, pertinet ad iuſtitiam commutatiuam. Sed vindicta, quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem, vel quam quis à iudice requirit, pertinet ad virtutem iuſtitiæ adiunctam.

Loco cit. in arg. Ad ſecundum dicendum, quod * Macrobius videtur attendiſſe ad duas partes integrales iuſtitiæ; ſcilicet declinare à malo, ad quod pertinet innocentia; & facere bonum, ad quod pertinent ſex alia. Quorum duo videntur pertinere ad æquales, ſcilicet amicitia in exteriori conuictu, & concordia interius. Duo vero pertinent ad ſuperiores, ſcilicet pietas ad

* l.10.c.8. incip.Humilis circa princ. parentes, & religio ad Deum. Duo vero ad inferiores, ſcilicet affectus, in quantum placent bona eorum; & humanitas, per quam ſubuenitur eorum defectibus. Dicit enim Iſidorus * in libr. Etymologic.

Digitized by Google

logic. quod humanus dicitur aliquis, quia habeat circa hominem amorem & miſerationis affectum: vnde humanitas dicta eſt, qua nos inuicem tuemur. Et ſecundum hoc amicitia ſumitur, prout ordinat exteriorem conuictum, ſicut de ea Philoſophus tractat in 4. Ethicorum *. Poteſt etiam amicitia ſumi, ſecundum quod proprie reſpicit affectum, prout determinatur à Philoſopho in 8. & 9. Ethicor.† Et ſic ad amicitiam pertinent tria, ſcilicet beneuolentia, quæ hic dicitur affectus; & concordia, & beneficentia, quæ hic vocatur humanitas. Hæc autem Tullius prætermiſit, quia parum habent de ratione debiti, vt dictum eſt *. *lib. 4. c. 6. tom. 5.* † *per totam, t. 5.* *in eo. art.*

Ad tertium dicendum, quod obedientia includitur in obſeruantia, quam Tullius ponit *. Nam præcellentibus perſonis debetur & reuerentia honoris, & obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad obſeruantiam promiſſorum. Veritas autem in plus ſe habet, vt infra patebit *. Diſciplina autem non debetur ex debito neceſsitatis: quia inferiori non eſt aliquis obligatus, in quantum eſt inferior. Poteſt tamen aliquis ſuperiori obligari, vt inferioribus prouideat, ſecundum illud Matth. 24. Fidelis ſeruus & prudens, quem conſtituit dominus ſuper familiam ſuam. Et ideo à Tullio * prætermittitur. Poteſt autem contineri ſub humanitate, quam Macrobius ponit: æquitas vero ſub Epichia vel amicitia. *Loco cit. in arg. 1.* *q. 109. a. 3.* *Locis in arg. 1. & 2. citat.*

Ad quartum dicendum, quod in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem iuſtitiam, quædam autem ad legalem. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit, quod eſt habitus in commutationibus æqualitatem cuſtodiens. Ad legalem autem iuſtitiam quantum ad ea quæ communiter ſunt obſeruanda, ponitur legiſpoſitiua: quæ, vt ipſe dicit, eſt ſcientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum. Quantum vero ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur eugnomoſyna, quaſi bona gnome, quæ eſt in talibus directiua, vt ſupra habitum eſt * in tractatu de prudentia. Et ideo dicit de ea, quod eſt voluntaria iuſtificatio: quia ſcilicet ex proprio arbitrio, id quod iuſtum eſt, homo ſecundum eam ſeruat, non ſecundum legem ſcriptam. Attribuuntur hæc duo prudentiæ ſecundum directionem; iuſtitiæ vero ſecundum executionem. Euſebia vero dicitur, quaſi bonus cultus: vnde eſt idem quod religio. Ideo de ea *q. 51. a. 4.*

de ea dicit, quod eſt ſcientia Dei famulatus. Et loquitur ſecundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes eſſe ſcientias. Et ad idem reducitur ſanctitas, vt poſtea dicetur *. Euchariſtia autem eſt idem quod bona gratia, quam Tullius † ponit, ſicut & vindicatiuam. Benignitas autem videtur eſſe idem cum affectu: quem ponit Macrobius. Vnde & Iſidor. dicit * in libro Etymolog. quod benignus eſt vir ſponte ad bene faciendum paratus, & dulcis ad eloquium. Et ipſe Andronicus dicit, quod benignitas eſt habitus voluntarie benefactiuus. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere.

q. ſeq. a. 8. † *Loco ante dicto.* * *lib. 10. Etym. c. 2. parum à princ.*

Ad quintum dicendum, quod Epichia non adiungitur iuſtitiæ particulari, ſed legali, & videtur eſſe idem cum ea quæ dicta eſt eugnomoſyna.

QVAESTIO LXXXI.

De Religione, in octo articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſingulis partibus prædictarum virtutum, quantum ad præſentem intentionem pertinet. Et primo conſiderandum eſt de religione. Secundo, de pietate. Tertio, de obſeruantia. Quarto, de gratia. Quinto, de vindicta. Sexto, de veritate. Septimo, de amicitia. Octauo, de liberalitate. Nono, de Epicheia. De aliis autem hic enumeratis ſupra dictum eſt, partim in tractatu de charitate, ſcilicet de concordia, & aliis huiuſmodi: & partim in hoc tractatu de iuſtitia, ſicut de bona commutatione & innocentia. De legiſpoſitiua autem, in tractatu de prudentia.

CIRCA religionem vero tria conſideranda occurrunt.

¶ Primo quidem de ipſa religione ſecundum ſe.
¶ Secundo, de actibus eius.
¶ Tertio, de vitiis oppoſitis.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum religio conſiſtat tantum in ordine ad Deum?
¶ Secundo, vtrum religio ſit virtus?
¶ Tertio, vtrum religio ſit vna virtus?
¶ Quarto, vtrum religio ſit ſpecialis virtus?
¶ Quinto, vtrum religio ſit virtus theologica?
¶ Sexto, vtrum religio ſit præferenda aliis virtutibus moralibus?
¶ Septimo, vtrum religio habeat exteriores actus?
¶ Octauo, vtrum religio ſit eadem ſanctitati?

Art.

426

Art. I. *Vtrum religio ordinet hominem ſolum ad Deum?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod religio non ordinet hominem ſolum ad Deum. Dicitur enim Iacob. 1. Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc eſt, viſitare pupillos & viduas in tribulatione eorum; immaculatum ſe cuſtodire ab hoc ſeculo. Sed viſitare viduas & pupillos, dicitur ſecundum ordinem ad proximum. Quod autem dicit, immaculatum ſe cuſtodire ab hoc ſeculo, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in ſeipſo. Ergo religio non ſolum dicitur in ordine ad Deum.

¶ 2. Præterea,* Auguſt. dicit in 10. de ciuit. Dei, quod quia Latina loquendi conſuetudine, non imperitorum tantum, verum etiam doctiſsimorum cognationibus humanis atque affinitatibus, & quibuſcumque neceſsitudinibus dicitur exhibenda religio: non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu diuinitatis vertitur quæſtio, vt fidenter dicere valeamus, religionem non eſſe, niſi cultum Dei. Ergo religio dicitur non ſolum in ordine ad Deum, ſed etiam in ordine ad propinquos. ** c. 10. à me. to. 5.*

¶ 3. Præterea, Ad religionem videtur latria pertinere. Latria enim interpretatur ſeruitus, vt Aug. dicit in 10. de ciu. Dei. Seruire autem non ſolum debemus Deo, ſed etiam proximis, ſecundum illud Galat. 5. Per charitatem ſpiritus ſeruite inuicem. Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum. *Ibid.*

¶ 4. Præterea, Ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non ſolum colere Deum, ſed etiam proximum, ſecundum illud Catonis, Cole parentes. Ergo etiam religio nos ordinat ad proximum, & non ſolum ad Deum.

¶ 5. Præterea, Omnes in ſtatu ſalutis exiſtentes Deo ſunt ſubiecti. Non autem dicuntur religioſi omnes qui ſunt in ſtatu ſalutis, ſed ſolum illi, qui quibuſdam votis & obſeruantiis & ad obediendum aliquibus hominibus ſe aſtringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem ſubiectionis hominis ad Deum.

SED contra eſt, quod * Tullius dicit in 2. Rhetor. quod religio eſt virtus, quæ ſuperiori cuidam naturæ (quam diuinam vocant) cu[illegible]tum cæremoniamque affert. ** li. 2. de Inuent. paulo ante fi. lib.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut † Iſid. dicit in libro Etymol. Religio[illegible], vt ait Cicero, à religione appellatus eſt, qui retractat & tanquam *† li. 10. c. 17. incip. Religioſus.*

relegit ea quæ ad cultum diuinum pertinent. Et ſic religio videtur dicta à relegendo ea, quæ ſunt diuini cultus: quia huiuſmodi ſunt frequenter in corde reuoluenda, ſecundum illud Prouerb. 3. In omnibus viis tuis cogita illum. Quamuis enim poſſit intelligi religio ex hoc dicta, quod Deum reeligere debemus, quem amiſeramus negligentes: ſicut* Aug. dicit in 10. de ciu. Dei. Vel poteſt intelligi religio à religando dicta. Vnde † Aug. dicit in lib. de vera religione, Religet nos religio vni omnipotenti Deo. Siue autem religio dicatur à frequenti relectione, ſiue ex iterata electione eius quod negligenter amiſſum eſt, ſiue dicatur à religatione: religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipſe enim eſt cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio, ad quem etiam noſtra electio aſsidue dirigi debet, ſicut in vltimum finem: quem etiam negligenter peccando amittimus, & credendo, & fidem proteſtando recuperare debemus.

** c. 4 parū ante me. to. 5. † Non remote à fine libri, tom. I.*

Ad primum ergo dicendum, quod religio habet duplices actus: quoſdam quidem proprios & immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad ſolum Deum, ſicut ſacrificare, adorare, & alia huiuſmodi. Alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus, quibus imperat ordinans eos ad diuinam reuerentiam: quia ſcilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ ſunt ad finem. Et ſecundum hoc actus religionis per modum imperij, ponitur eſſe, viſitare pupillos & viduas in tribulatione eorum, quod eſt actus elicitus à miſericordia. Immaculatum autem ſe cuſtodire ab hoc ſæculo, imperatiue quidem eſt religionis, elicitiue autem temperantiæ, vel alicuius huiuſmodi virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod religio refertur ad ea, quæ exhibentur cognationibus humanis, extenſo nomine religionis: non autem ſecundum quod religio proprie dicitur. Vnde* Aug. parum ante verba inducta præmittit, Religio diſtrictius non quemlibet, ſed Dei cultum ſignificare videtur.

lib. 10. de ciu. Dei, c. 1. à me. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod cum ſeruus dicatur ad dominum, neceſſe eſt quod vbi eſt propria, & ſpecialis ratio dominij, ibi ſit ſpecialis, & propria ratio ſeruitutis. Manifeſtum eſt autem, quod dominium conuenit Deo ſecundum propriam, & ſingularem quamdam rationem: quia ſcilicet ipſe omnia fecit, & quia ſummum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo ſpecialis ratio ſeruitutis ei

debetur.

Digitized by Google

debetur. Et talis ſeruitus nomine latriæ deſignatur apud Græcos: & ideo ad religionem proprie pertinet.

Ad quartum dicendum, quod colere dicimus homines, quos honorificatione, vel recordatione, vel præſentia frequentamus: & etiam aliqua, quæ nobis ſubiecta ſunt, coli à nobis dicuntur. Sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, & incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen ſpecialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio, etiam ſpecialis ratio cultus ei debetur: quæ Græco nomine vocatur euſebia, vel theoſebia, vt patet per Aug. 10. * de Ciuit. Dei. * *c.1.& 5.*

Ad quintum dicendum, quod religioſi, quamuis dici poſſunt communiter omnes qui Deum colunt, ſpecialiter tamen religioſi dicuntur, qui totam vitam ſuam diuino cultui dedicant, à mundanis negotiis ſe abſtrahentes. Sicut etiam contemplatiui dicuntur, non qui contemplantur, ſed qui contemplationi totam vitam ſuam deputant. Huiuſmodi autem non ſe ſubiiciunt homini propter hominem, ſed propter Deum: ſecundum illud Apoſtoli Galat. 4. Sicut angelum Dei excepiſtis me, & ſicut Chriſtum Ieſum.

Art. 2. *Vtrum religio ſit virtus?* 427

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod religio non ſit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur, Deo reuerentiam exhibere. Sed reuereri eſt actus timoris, qui eſt donum, vt ex ſupra * dictis patet. Ergo religio non eſt virtus, ſed donum. *1.q.60.a.3.c.o. Et 3. d.33.q.3. ar.4.q.1. cor. & opuſ. 19. c.4.*

¶ 2. Præterea, Omnis virtus in libera voluntate conſiſtit: vnde dicitur habitus electiuus, vel voluntarius. Sed ſicut † dictum eſt, ad religionem pertinet latria, quæ ſeruitutem quamdam importat. Ergo religio non eſt virtus. *q.19.a.9. † ar. pr. ad 3.*

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in 2. * Ethic. Aptitudo virtutum ineſt nobis à natura, vnde ea quæ pertinent ad virtutes, ſunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet cæremoniam diuinæ naturæ afferre: cæremonialia autem, vt * dictum eſt ſupra, non ſunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non eſt virtus. * *In prin. tom. 5.* *1.2.q.99. a.3. ad 2. & q.101.*

SED contra eſt, quod connumeratur aliis virtutibus, vt ex præmiſsis patet.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. Et ideo neceſſe eſt dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifeſtum eſt autem, quod reddere debitum alicui, ha- *1.2.q.55. a.2.3. & 4. Et ſup. q.58.a.3.*

bet rationem boni: quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, conſtituitur in proportione conuenienti reſpectu ipſius, quaſi conuenienter ordinatus ad ipſum, Ordo autem ad rationem boni pertinet, ſicut & modus & ſpecies, vt per * Aug. patet in libro de natura boni. Cum ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, ſcilicet Deo, manifeſtum eſt, quod religio virtus eſt.

c. 55. & c. 3. to. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod reuereri Deum eſt actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter diuinam reuerentiam: vnde non ſequitur, quod religio ſit idem quod donum timoris, ſed quod ordinetur ad ipſum ſicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, vt ſupra * habitum eſt.

q 9. ar. 1. ad 3. & 1.2. q. 68. ar. 1. 2 3. & 4.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam ſeruus poteſt voluntarie exhibere domino ſuo quod debet: & ſic facit de neceſsitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et ſimiliter etiam exhibere Deo debitam ſeruitutem poteſt eſſe actus virtutis, ſecundum quod homo voluntarie hoc facit.

Ad tertium dicendum, quod de dictamine rationis naturalis eſt, quod homo aliqua faciat ad reuerentiam diuinam. Sed quod hæc determinate faciat vel illa, iſtud non eſt de dictamine rationis naturalis, ſed de inſtitutione iuris diuini, vel humani.

428

Art. 3. *Vtrum religio ſit vna virtus?*

Inf. ar. 4. ad 1. & 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod religio non ſit vna virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, vt * dictum eſt. In Deo autem eſt accipere tres perſonas, & iterum multa attributa, quæ ſaltem ratione differunt. Diuerſa autem ratio obiecti ſufficit ad diuerſificandum virtutes, vt ex ſupra † dictis patet. Ergo religio non eſt vna virtus.

** a. 1. huius q.*
† q. 50. a. 2. ad 2. & q. 47. ar. 5. & q. 23. a. 4. & 5.

¶ 2. Præterea, Vnius virtutis vnus eſt actus. Habitus enim diſtinguuntur ſecundum actus. Religionis autem multi ſunt actus, ſicut colere, & ſeruire, vouere, orare, ſacrificare, & multa huiuſmodi. Ergo religio non eſt vna virtus.

¶ 3. Præterea, Adoratio ad religionem pertinet. Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, & alia ipſi Deo. Cum ergo diuerſa ratio diſtinguat virtutes, videtur quod religio non ſit vna virtus.

SED contra eſt, quod dicitur Eph. 4. Vnus Deus, vna fides. Sed vera religio proteſtatur fidem vnius Dei. Ergo religio eſt vna virtus.

in loc. citatu argum. 1.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra habitum * eſt, habitus diſtinguuntur ſecundum diuer-

ſam

ſam rationem obiecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reuerentiam vni Deo ſecundum vnam rationem, in quantum ſcilicet eſt primum principium creationis, & gubernationis rerum: vnde ipſe dicit Malach. 1. Si ego pater, vbi honor meus? Patris enim eſt & producere, & gubernare. Et ideo manifeſtum eſt, quod religio eſt vna virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod tres perſonæ diuinæ ſunt vnum principium creationis, & gubernationis rerum: & ideo eis vna religione ſeruitur. Diuerſæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principij: quia Deus producit omnia, & gubernat ſapientia, voluntate, & potentia bonitatis ſuæ. Et ideo religio eſt vna virtus.

Ad ſecundum dicendum, quod eodem actu homo ſeruit Deo, & colit ipſum. Nam cultus reſpicit Dei excellentiam, cui reuerentia debetur: ſeruitus autem reſpicit ſubiectionem hominis, qui ex ſua conditione obligatur ad exhibendum reuerentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus, qui religioni attribuuntur: quia per omnes homo proteſtatur diuinam excellentiam, & ſubiectionem ſui ad Deum vel exhibendo aliquid ei, vel iterum aſſumendo aliquid diuinum.

Ad tertium dicendum, quod imaginibus non exhibetur religionis cultus, ſecundum quod in ſeipſis conſiderantur quaſi res quædam, ſed ſecundum quod ſunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui eſt in imaginem, prout eſt imago, non conſiſtit in ipſa, ſed tendit in id cuius eſt imago. Et ideo ex hoc quod imaginibus Chriſti exhibetur religionis cultus, non diuerſificatur ratio latriæ, nec virtus religionis.

Art. 4. *Vtrum religio ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta?* 429

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod religio non ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta. Dicit enim * Aug. 10. de ciu. Dei, Verum ſacrificium eſt omne opus quod geritur, vt ſancta ſocietate Deo iungamur. Sed ſacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet: & ſic non eſt ſpecialis virtus. *cap. 6 in pri. 10 5.*

¶ 2. Præterea, Apoſt. dicit 1. ad Cor. 10. Omnia in gloriam Dei facite. Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reuerentiam, vt ſupra * dictum eſt. Ergo religio non eſt ſpecialis virtus. *art. 2 & a. 1. ad 1.*

¶ 3. Præterea, Charitas qua diligitur Deus, non eſt virtus diſtincta à charitate, qua diligitur proximus.

c.8. to.5. mus. Sed ſicut dicitur in 8. * Ethic. Honorari propinquum eſt ei quod eſt amari. Ergo religio qua honoratur Deus, non eſt virtus ſpecialiter diſtincta ab obſeruantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non eſt virtus ſpecialis.

SED contra eſt, quod ponitur aliqua pars iuſtitiæ ab aliis eius partibus diſtincta.

RESPONDEO dicendum, quod cum virtus ordinetur ad bonum, vbi eſt ſpecialis ratio boni, ibi oportet eſſe ſpecialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, eſt exhibere Deo debitum honorem: honor autem debetur alicui ratione excellentiæ. Deo autem competit ſingularis excellentia, in quantum omnia in infinitum tranſcendit ſecundum omnimodum exceſſum. Vnde ei debetur ſpecialis honor. Sicut in rebus humanis videmus quod diuerſis excellentiis perſonarum diuerſus honor debetur: alius quidem patri, alius regi, & ſic de aliis. Vnde manifeſtum eſt, quod religio eſt ſpecialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur eſſe ſacrificium, in quantum ordinatur ad Dei reuerentiam. Vnde ex hoc non habetur, quod religio ſit generalis virtus, ſed quod imperet omnibus aliis virtutibus, vt ſupra * dictum eſt.

ar. 1. huius q. ad 1.

Ad ſecundum dicendum, quod omnia ſecundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quaſi ad elicientem, ſed quaſi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem, quæ ſecundum rationem ſuæ ſpeciei pertinent ad reuerentiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod obiectum amoris eſt bonum: obiectum autem honoris, vel reuerentiæ eſt aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo charitas qua diligitur Deus, non eſt virtus diſtincta à charitate, qua diligitur proximus. Religio autem qua honoratur Deus, diſtinguitur à virtutibus, quibus honoratur proximus.

430 **Art. 5.** *Vtrum religio virtus theologica?*

c.3. t.3. AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod religio ſit virtus theologica. Dicit enim * Aug. in Enchiridio, quod Deus colitur fide, ſpe, & charitate, quæ ſunt virtutes theologicæ. Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio eſt virtus theologica.

¶ 2. Præterea, Virtus theologica dicitur, quæ habet Deum pro obiecto. Religio autem habet Deum pro obiecto:

obiecto: quia ad ſolum Deum ordinat, vt * dictum eſt. Ergo religio eſt virtus theologica. * *art.1.*

¶ 3. Præterea, Omnis virtus vel eſt theologica, vel intellectualis, vel moralis, vt ex ſupra * dictis patet. Manifeſtum eſt autem, quod religio non eſt virtus intellectualis: quia eius perfectio non attenditur ſecundum conſiderationem veri. Similiter etiam non eſt virtus moralis: cuius proprium eſt tenere medium inter ſuperfluum, & diminutum. Non enim aliquis poteſt ſuperflue Deum colere, ſecundum illud Eccleſ. 43. Benedicentes dominum exaltate illum quantum poteſtis: maior enim eſt omni laude. Ergo relinquitur quod ſit virtus theologica. * *1.2. q.57. a.5. & q. 58. per toc.*

SED contra eſt, quod ponitur pars iuſtitiæ, quæ eſt virtus moralis.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, religio eſt quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione conſiderantur. Vnum quidem quod religio Deo affert, ſcilicet cultus: & hoc ſe habet per modum materiæ, & obiecti ad religionẽ. Aliud autem eſt id cui affertur, ſcilicet Deus, cui cultus exhibetur; non quod actus quibus Deus colitur, ipſum Deum attingant: ſicut cum credimus Deo, credendo, Deum attingimus. Propter quod ſupra * dictum eſt, quod Deus eſt fidei obiectum, non ſolum in quantum credimus Deum, ſed in quantum credimus Deo. Affertur autem Deo debitus cultus, in quantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reuerentiam fiunt: puta ſacrificiorum oblationes, & alia huiuſmodi. Vnde manifeſtum eſt, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis ſicut materia, vel obiectum, ſed ſicut finis. Et ideo religio non eſt virtus theologica, cuius obiectum eſt vltimus finis: ſed eſt virtus moralis, cuius eſt eſſe, circa ea quæ ſunt ad finem. * *ar.1.2.& 3. huius quaſt.* * *q.2. a.2.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſemper potentia, vel virtus quæ operatur circa finem, per imperium mouet potentiam, vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum. Virtutes autem theologicæ, ſcilicet, fides, ſpes, & charitas habent actum circa Deum, ſicut circa proprium obiectum. Et ideo ſuo imperio cauſant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo * Auguſt. dicit, quod Deus colitur fide, ſpe, & charitate. * *loco cit. in arg.*

Ad ſecundum dicendum, quod religio ordinat hominem In Deum, non ſicut in obiectum, ſed ſicut in finem.

Ad tertium dicendum, quod religio non eſt virtus theologica, neque intellectualis, ſed moralis,

cum

Digitized by Google

cum ſit pars iuſtitiæ: & medium in ipſa accipitur non quidem inter paſsiones, ſed ſecũdum quamdam æqualitatem inter operationes quæ ſunt ad Deum. Dico autem æqualitatem non abſolute, quia Deo non poteſt tantum exhiberi, quantum ei debetur: ſed ſecundum quamdam conſiderationem humanæ facultatis, & diuinæ acceptationis. Superfluum autem in his quæ ad diuinum cultum pertinent, eſſe poteſt: non ſecundum circumſtantiam quanti, ſed ſecundum alias circumſtantias: puta, quia cultus diuinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel ſecundum alias circumſtantias, provt non debet.

431 Art. 6. *Vtrum religio ſit præferenda aliis virtutibus moralibus?*

Inf. q. 88. a. [illegible]. Et q. 183. a. 2. cor. Et 3. con. c. 183 cor. 1. fin. Et quol. 6. a. 11. sc.
* *c. 6. t. 5.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod religio non ſit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis conſiſtit in hoc, quod attingit medium, vt patet in 2. * Ethic. Sed religio deficit in attingendo medium iuſtitiæ: quia non reddit Deo omnino æquale. Ergo religio non eſt potior aliis virtutibus moralibus.

¶ 2. Præterea, In his quæ hominibus exhibentur, tanto videtur aliquid eſſe laudabilius, quanto magis indigenti exhibetur. Vnde dicitur Iſaiæ 58. Frange eſurienti panem tuum. Sed Deus non indiget aliquo quod ei à nobis exhibeatur, ſecundum illud Pſal. 15. & 139. Dixi domino, Deus meus es tu: quoniam bonorum meorum non eges. Ergo religio videtur minus laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus ſubuenitur.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquid ſit ex maiori neceſsitate, tanto minus eſt laudabile, ſecundum illud 1. ad Corinth. 9. Si euangelizauero, non eſt mihi gloria: neceſsitas enim mihi incumbit. Vbi autem eſt maius debitum, ibi eſt maior neceſsitas. Cum ergo Deo maxime ſit debitum, quod ei ab homine exhibetur, videtur quod religio ſit minus laudabilis inter virtutes humanas.

SED contra eſt, quod Exod. 20. ponuntur primo præcepta ad religionem pertinentia, tamquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum: quia præcepta legis dantur de actibus virtutum. Ergo religio eſt præcipua inter virtutes morales.

a. præc. in co. & ad 1. arg. & ſup. q. 4 art. 7.

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ ſunt ad finem, ſortiuntur bonitatem ex ordine in finem. Et ideo quanto ſunt fini propinquiora, tanto ſunt meliora. Virtutes autem morales, vt ſupra * habitum eſt, ſunt

circa

Digitized by Google

circa ea quæ ordinantur in Deum, ſicut in finem. Religio *autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directe, & immediate ordinantur in honorem diuinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales.

Ad primum ergo dicendum, quod laus virtutis in voluntate conſiſtit, non autem in poteſtate. Et ideo deficere ab æqualitate, quæ eſt medium iuſtitiæ, propter defectum poteſtatis, non diminuit laudem virtutis, ſi non fuerit defectus ex parte voluntatis.

Ad ſecundum dicendum, quod in his quæ exhibentur alteri, propter eorum vtilitatem, eſt exhibitio laudabilior, quæ fit magis indigenti: quia eſt vtilior. Deo autem non exhibetur aliquid propter eius vtilitatem, ſed propter eius gloriam, noſtram autem vtilitatem.

Ad tertium dicendum, quod vbi eſt neceſsitas, tollitur gloria ſupererogationis. Non autem excluditur meritum virtutis, ſi adſit voluntas. Et propter hoc ratio non ſequitur.

Art. 7. *Vtrum religio habeat aliquem exteriorem actum?* 432

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod religio *Inf. q. 84.*
non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur *a. 1. & q.*
enim Ioan. 4. Deus ſpiritus eſt, & eos qui adorant *85. art. 2.*
eum, in ſpiritu & veritate adorare oportet. Sed exte- *cor. et 3.*
riores actus non pertinent ad ſpiritum, ſed magis ad *contra 6.*
corpus. Ergo religio ad quam pertinet adoratio, non *a. 10.*
habet actus exteriores, ſed interiores.

¶ 2. Præterea, Religionis finis eſt, Deo reuerentiam & honorem exhibere. Sed videtur ad irreuerentiam alicuius excellentis pertinere, ſi ea ſibi exhibeantur, quæ proprie ad inferiores pertinent. Cum ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, proprie videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reuerentiam inferiorum creaturarum; ideo videtur, quod non congrue poſſunt aſſumi in diuinam reuerentiam.

¶ 3. Præterea, * Aug. in 6. de ciuit. Dei, commen- *l. 6. c. 10.*
dat Senecam de hoc, quod vituperat quoſdam qui *tom. 5.*
idolis ea exhibebant, quæ ſolent hominibus exhiberi: quia ſcilicet immortalibus non conueniunt ea quæ ſunt mortalium. Sed hæc multo minus conueniunt Deo vero, qui eſt excelſus ſuper omnes Deos. Ergo videtur reprehenſibile eſſe quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

SED

SED contra eſt, quod in Pſalm. 83. dicitur, Cor meum, & caro mea exultauerunt in Deum viuum. Sed ſicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis. Ergo videtur, quod Deus ſit colendus, non ſolum interioribus actibus, ſed etiam exterioribus.

RESPONDEO dicendum, quod Deo reuerentiam, & honorem exhibemus non propter ſeipſum: quia ex ſeipſo eſt gloria plenus, cui nihil à creatura adiici poteſt, ſed propter nos: quia videlicet per hoc quod Deum reueremur, & honoramus, mens noſtra ei ſubiicitur: & in hoc eius perfectio conſiſtit. Quælibet enim res perficitur per hoc quod ſubditur ſuo ſuperiori: ſicut corpus per hoc quod viuificatur ab anima, & aer per hoc quod illuminatur à ſole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod coniungatur Deo, ſenſibilium manuductione: quia inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur, vt Apoſt. dicit ad Roman. 1. Et ideo in diuino cultu neceſſe eſt aliquibus corporalibus vti, vt eis, quaſi ſignis quibuſdam, mens hominis excitetur ad ſpirituales actus, quibus Deo coniungitur Et ideo religio habet quidem interiores actus quaſi principales, & per ſe ad religionem pertinentes: exteriores vero actus quaſi ſecundarios, & ad interiores actus ordinatos.

Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur quantum ad id quod eſt principale & per ſe intentum in cultu diuino.

Ad ſecundum dicendum, quod huiuſmodi exteriora non exhibentur Deo, quaſi his indigeat, ſecundum illud Pſal. 49. Nunquid manducabo carnes taurorum, aut ſanguinem hircorum potabo? Sed exhibentur Deo tanquam ſigna quædam interiorum, & ſpiritualium operum, quæ per ſe Deus acceptat. Vnde

l. 10. c. 5. inter pr. & mediū tom. 5.

* Auguſt. dicit in 10. de ciuit. Dei, Sacrificium viſibile, inuiſibilis ſacrificij ſacramentum, id eſt, ſacrum ſignum eſt.

Ad tertium dicendum, quod idololatræ deridentur ex hoc, quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibebant, non tanquam ſigna excitantia eos ad aliqua ſpiritualia, ſed tanquam per ſe eis accepta: & præcipue quia erant vana & turpia.

433 Art. 8. *Vtrum religio ſit idem ſanctitati?*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod religio non ſit idem ſanctitati. Religio enim eſt quædam ſpecialis virtus, vt * habitum eſt. Sanctitas autem dicitur eſſe generalis virtus. Eſt enim faciens

art. 4. huius quaeſt.

fideles,

fideles, & ſeruantes ea quæ ad Deum ſunt iuſta, vt Andronicus dicit. Ergo ſanctitas non eſt idem religioni.

¶ 2. Præterea, Sanctitas munditiam importare videtur. Dicit enim Dionyſ. 12. cap. de diuin. nomin. quod ſanctitas eſt ab omni immunditia libera, & perfecta, & omnino immaculata munditia. Munditia autem maxime videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cum ergo religio ad iuſtitiam pertineat, videtur quod ſanctitas non ſit idem religioni.

¶ 3. Præterea, Ea quæ diuiduntur ex oppoſito, non ſunt idem. Sed in quadam enumeratione partium iuſtitiæ ſanctitas condiuiditur religioni, vt ſupra * habitum eſt. Ergo ſanctitas non eſt idem quod religio. *q 80. art. 4.*

SED contra eſt, quod dicitur Luc. 1. Seruiamus illi in ſanctitate, & iuſtitia. Sed ſeruire Deo pertinet ad religionem, vt ſupra * habitum eſt. Ergo religio eſt idem ſanctitati. *a. 1. ad 3. & art. 3. ad ſecundum.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen ſanctitatis duo videtur importare. Vno quidem modo munditiam. Et huic ſignificationi competit nomen Græcum. Dicitur enim agios, quaſi, ſine terra. Alio modo importat firmitatem. Vnde apud antiquos ſancta dicebantur quæ legibus erant munita, vt violari non deberent. Vnde & dicitur aliquid eſſe ſancitum: quia eſt lege firmatum. Poteſt etiam ſecundum Latinos hoc nomen, ſanctus, ad munditiam pertinere: vt intelligatur ſanctus quaſi ſanguine tinctus: eo quod antiquitus illi qui purificari volebant, ſanguine hoſtiæ tingebantur, vt * Iſidor. dicit in lib. Etymol. Et vtraque ſignificatio competit, vt ſanctitas attribuatur his quæ diuino cultui applicantur: ita quod non ſolum homines, ſed etiam templum, & vaſa, & alia huiuſmodi ſanctificari dicantur ex hoc, quod cultui diuino applicantur. Munditia enim neceſſaria eſt ad hoc, quod mens Deo applicetur: quia mens humana inquinatur ex hoc, quod inferioribus rebus coniungitur: ſicut quælibet res ex immixtione peioris ſordeſcit, vt argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem, quod mens ab inferioribus rebus abſtrahatur ad hoc quod ſupremæ rei poſſit coniungi. Et ideo mens ſine munditia Deo applicari non poteſt. Vnde ad Hebr. 12. dicitur, Pacem ſequimini cum omnibus, & ſanctimoniam, ſine qua nemo videbit Deum. Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur: applicatur enim ei ſicut vltimo fini, & primo principio. Huiuſmodi autem oportet maxime immobilia *l. 10. Etymol. c. 8. incipit, ſapiens, circ. prin.*

bilia

bilia eſſe. Vnde dicebat Apoſt. Rom. 8. Certus ſum, quod neque mors, neque vita, ſeparabit me à charitate Dei. Sic ergo ſanctitas dicitur per quam mens hominis ſeipſam, & ſuos actus applicat Deo. Vnde non differt à religione ſecundũm eſſentiam, ſed ſolum ratione. Nam religio dicitur ſecundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent ſpecialiter ad cultum diuinum: ſicut in ſacrificiis, oblationibus, & aliis huiuſmodi. Sanctitas autem dicitur ſecundum quod homo non ſolum hæc, ſed aliarum virtutum opera refert in Deum: vel ſecundum quod homo ſe diſponit per bona quædam opera, ad cultum diuinum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſanctitas eſt quædam ſpecialis virtus ſecundum eſſentiam. Et ſecundum hoc eſt quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, ſecundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum diuinum: ſicut & iuſtitia legalis dicitur generalis virtus, in quantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

Ad ſecundum dicendum, quod temperantia munditiam quidem operatur: non tamen ita quod habeat rationem ſanctitatis: niſi referatur in Deum. Vnde *c. 8. circa princ. t. 6.* de ipſa virginitate dicit † Aug. in lib. de Virginitate, quod non quia virginitas eſt, ſed quia Deo dicata eſt, honoratur.

Ad tertium dicendum, quod ſanctitas diſtincta eſt à religione propter differentiam prædictam, non quia *in co. art.* differunt re, ſed ratione, vt * dictum eſt.

QVAESTIO LXXXII.

De deuotione, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de actibus religionis. ¶ Et primo de actibus interioribus, qui ſecundum prædicta ſunt principaliores.

¶ Secundo, de actibus exterioribus qui ſunt ſecundarij. Interiores autem actus religionis videntur eſſe deuotio & oratio.

¶ Primo ergo de deuotione agendum eſt.

¶ Secundo de oratione.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum deuotio ſit ſpecialis actus?

¶ Secundo, vtrum ſit actus religionis?

¶ Tertio, de cauſa deuotionis.

¶ Quarto, de eius effectu.

Art.

Digitized by Google

Art. I. *Vtrum deuotio ſit ſpecialis actus?* 434

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod deuotio non ſit ſpecialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum, non videtur eſſe ſpecialis actus. Sed deuotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum. Dicitur enim 2. Paralipomen. 29. Obtulit vniuerſa multitudo hoſtias, & laudes, & holocauſta mente deuota. Ergo deuotio non eſt ſpecialis actus. *Inf. 1.2. cor. & q. 83. a. 3. ad 1.*

¶ 2. Præterea, Nullus ſpecialis actus inuenitur in diuerſis generibus actuum. Sed deuotio inuenitur in diuerſis generibus actuum, ſcilicet in actibus corporalibus, & etiam ſpiritualibus: dicitur enim aliquis & deuote meditari, & deuote genuflectere. Ergo deuotio non eſt ſpecialis actus.

¶ 3. Præterea, Omnis actus ſpecialis, aut eſt appetitiuæ, aut cognoſcitiuæ virtutis. Sed deuotio neutri earum appropriatur, vt patet diſcurrenti per ſingulas ſpecies actuum vtriuſque partis, quæ ſupra enumeratæ ſunt. Ergo deuotio non eſt ſpecialis actus.

SED contra eſt, quod actibus meremur, vt ſupra * habitum eſt. Sed deuotio habet ſpecialem rationem merendi. Ergo deuotio eſt ſpecialis actus. *1.2. q. 71 art. 5.*

RESPONDEO dicendum, quod deuotio dicitur à deuouendo. Vnde deuoti dicuntur, qui ſeipſos quodammodo Deo deuouent, vt ei ſe totaliter ſubdant. Propter quod & olim apud Gentiles deuoti dicebantur, qui ſeipſos idolis deuouebant in mortem pro ſui ſalute exercitus: ſicut de duobus * Deciis Titus Liuius narrat. Vnde deuotio nihil aliud eſſe videtur, quam voluntas quædam prompte tradendi ſe ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum. Vnde Exod 35. dicitur, quod multitudo filiorum Iſraël obtulit mente promptiſſima atque deuota primitias domino. Manifeſtum eſt autem, quod voluntas prompte faciendi quod ad Dei ſeruitium pertinet, eſt quidam ſpecialis actus. Vnde deuotio eſt ſpecialis actus voluntatis. *li. 8. Decade 1. inter prin. & med.*

Ad primum ergo dicendum, quod mouens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem mouet alias vires animæ ad ſuos actus: & voluntas ſecundum quod eſt finis mouet ſeipſam ad ea quæ ſunt ad finem, vt ſupra * habitum eſt. Et ideo cum deuotio ſit actus voluntatis hominis offerentis ſeipſum Deo ad ei ſeruiendum, qui eſt vltimus finis: conſequens eſt, quod deuotio imponat modum humanis actibus: ſiue ſint ipſius voluntatis circa ea quæ ſunt ad finem: ſiue etiam ſint aliarum potentiarum, quæ à voluntate mouentur. *1.2. q. 8. art. 2.*

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod deuotio inuenitur in diuerſis generibus actuum, non ſicut ſpecies illorum generum, ſed ſicut motio mouentis inuenitur virtute in motibus mobilium.

Ad tertium dicendum, quod deuotio eſt actus appetitiuæ partis animæ, & eſt quidam motus voluntatis, vt dictum * eſt. *in cor. a.*

435 Art. 2. *Vtrum deuotio ſit actus religionis?*

inf. q. 83. a. 3. ad 1. & a. 15. cor. Et q. 104. a. 3. ad 1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod deuotio non ſit actus religionis. Deuotio enim, vt dictum eſt *, ad hoc pertinet, quod aliquis ſe Deo tradat. Sed hoc maxime fit per charitatem: quia vt † Dionyſ. dicit 4. cap. de diuin. nomin. Diuinus amor ecſtaſim facit, non ſinens amantes, ſui ipſorum eſſe, ſed eorum quæ amant. Ergo deuotio magis eſt actus charitatis quam religionis. ** a. præc. † c. 4. p. 1. non mul-tum remote à fi.*

¶ 2. Præterea, Charitas præcedit religionem. Deuotio autem videtur præcedere charitatem: quia charitas in ſcripturis ſignificatur per ignem, deuotio vero per pinguedinem, quæ eſt ignis materia. Ergo deuotio non eſt actus religionis.

¶ 3. Prætera, Per religionem homo ordinatur ſolum ad Deum vt * dictum eſt. Sed deuotio etiam habetur ad homines. Dicuntur enim aliqui eſſe deuoti aliquibus ſanctis viris. Et etiam ſubditi dicuntur eſſe deuoti dominis ſuis: ſicut * Leo Papa dicit, quod Iudæi quaſi deuoti Romanis legibus, dixerunt. Non habemus Regem, niſi Cæſarem. Ergo deuotio non eſt actus religionis. *art. 1. q. præc. in ſerm. 8 de Paſſ. Dom. cir. princ.*

SED contra eſt, quod deuotio à deuouendo dicitur, vt * dictum eſt. Sed votum eſt actus religionis. Ergo & deuotio. *art. præc.*

RESPONDEO dicendum, quod ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, & promptam voluntatem habere ad illud faciendum: quia vtriuſque actus eſt idem obiectum. Propter quod, vt * Philoſophus dicit in 5. Ethic. Iuſtitia eſt, qua volunt homines, & operantur iuſta. Manifeſtum eſt autem quod operari ea quæ pertinent ad diuinum cultum, ſeu famulatum, pertinet proprie ad religionem: vt ex * prædictis patet. Vnde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad huiuſmodi exequenda: quod eſt eſſe deuotum. Et ſic patet, quod deuotio eſt actus religionis. *c. 1. in pr. tom. 5. q. præc. a. 4. & 7.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad charitatem pertinet immediate, quod homo tradat ſeipſum Deo, adhærendo ei per quandam ſpiritus vnionem. Sed quod homo tradat ſeipſum Deo ad aliqua opera diuini cultus,

cultus, hoc immediate pertinet ad religionem: mediate autem ad charitatem, quæ eſt religionis principium.

Ad ſecundum dicendum, quod pinguedo corporalis, & generatur per calorem naturalem digerentem, & ipſum calorem naturalem conſeruat quaſi eius nutrimentum. Et ſimiliter charitas & deuotionem cauſat, in quantum ex amore aliquis redditur promptus ad ſeruiendum amico: & etiam per deuotionem charitas nutritur: ſicut & quælibet amicitia conſeruatur, & augetur per amicabilium operum exercitium & meditationem.

Ad tertium dicendum, quod deuotio quæ habetur ad ſanctos Dei, mortuos vel viuos, non terminatur ad ipſos, ſed tranſit in Deum, in quantum ſcilicet in miniſtris Dei Deum veneramur. Deuotio autem quam ſubditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius eſt rationis: ſicut & temporalibus dominis famulari, differt à famulatu diuino.

Art. 3. *Vtrum contemplatio, ſeu meditatio, ſit deuotionis cauſa?* 436

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod contemplatio, ſeu meditatio non ſit deuotionis cauſa. Nulla enim cauſa impedit ſuum effectum. Sed ſubtiles meditationes intelligibilium multoties deuotionem impediunt. Ergo contemplatio, ſeu meditatio non eſt deuotionis cauſa.

Inf a. 4. cor. & 4. d. 15. q. 4. a. 3. q. 2. cor. & ma. q 11. art. 1. ad 7.

¶ 2. Præterea, Si contemplatio eſſet propria, & per ſe deuotionis cauſa, oporteret quod ea quæ ſunt altioris contemplationis, magis deuotionem excitarent. Huius autem contrarium apparet: frequenter enim maior deuotio excitatur ex conſideratione paſsionis Chriſti, & aliis myſteriis humanitatis ipſius, quam ex conſideratione diuinæ magnitudinis. Ergo contemplatio non eſt propria deuotionis cauſa.

¶ 3. Præterea, Si contemplatio eſſet propria cauſa deuotionis, oportet quod illi qui ſunt magis apti ad contemplationem, eſſent etiam magis apti ad deuotionem. Cuius contrarium videmus: quia deuotio frequenter magis inuenitur in quibuſdam ſimplicibus viris, & in fœmineo ſexu, in quibus inuenitur contemplationis defectus. Ergo contemplatio non eſt propria cauſa deuotionis.

SED contra eſt, quod in Pſalmo 38. dicitur, In meditatione mea exardeſcit ignis. Sed ignis ſpiritualis cauſat deuotionem. Ergo meditatio eſt deuotionis cauſa.

RESPONDEO dicendum, quod cauſa deuotionis extrinſeca & principalis, Deus eſt: de quo dicit Ambroſ.

Cap. 9. Ambroſ. * ſuper Luc. quod Deus quos dignatur, vocat; & quem vult, religioſum facit: & ſi voluiſſet, Samaritanos ex indeuotis, deuotos feciſſet. Cauſa autem intrinſeca ex parte noſtra oportet quod ſit meditatio, ſeu contemplatio. Dictum * eſt enim quod deuotio, *art 1. huius q.* eſt quidam voluntatis actus, ad hoc quod homo prompte ſe tradat ad diuinum obſequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua conſideratione procedit: eo quod bonum intellectum eſt obiectum voluntatis. Vnde & * Aug. dicit in libro de Trinit. *li. 14. 8. tom. 3.* quod voluntas oritur ex intelligentia. Et ideo neceſſe eſt quod meditatio ſit deuotionis cauſa: in quantum ſcilicet homo per meditationem concipit quod ſe tradat diuino obſequio. Ad quod quidem inducit duplex conſideratio. Vna quidem quæ eſt ex parte diuinæ bonitatis, & beneficiorum ipſius, ſecundum illud Pſal. 72. Mihi adhærere Deo bonum eſt, & ponere in Domino Deo ſpem meam. Et hæc conſideratio excitat dilectionem, quæ eſt proxima deuotionis cauſa. Alia vero eſt ex parte hominis conſiderantis ſuos defectus ex quibus indiget vt Deo innitatur, ſecundum illud Pſal. 120. Leuaui oculos meos in montes, vnde veniet auxilium mihi. Auxilium meum à Domino, qui fecit cœlum & terram. Et hæc conſideratio excludit præſumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo ſe ſubiiciat, dum ſuæ virtuti innititur.

Ad primum ergo dicendum, quod conſideratio eorum quæ nata ſunt dilectionem Dei excitare, deuotionem cauſat. Conſideratio vero quorumcunque ad hoc non pertinentium, ſed ab eis mentem diſtrahentium, impedit deuotionem.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ ſunt diuinitatis, ſunt ſecundum ſe maxime excitantia dilectionem, & per conſequens deuotionem: quia Deus eſt ſuper omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanæ eſt, quod ſicut indiget manuductione ad cognitionem diuinorum, ita ad dilectionem per aliqua ſenſibilia nobis nota: inter quæ præcipuum eſt humanitas Chriſti, ſecundum quod in præfatione dicitur, Vt dum viſibiliter Deum cognoſcimus, per hunc in inuiſibilium amorem rapiamur. Et ideo ea quæ pertinent ad Chriſti humanitatem per modum cuiuſdam manuductionis, maxime deuotionem excitant: cum tamen deuotio principaliter circa ea, quæ ſunt diuinitatis, conſiſtat.

Ad tertium dicendum, quod ſcientia & quicquid aliud ad magnitudinem pertinet, occaſio eſt quod homo confidat de ſeipſo: & ideo non totaliter ſe Deo

Digitized by Google

Deo tradat. Et inde eſt quod huiuſmodi quandoque occaſionaliter deuotionem impediunt; & in ſimplicibus & mulieribus deuotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen ſcientiam & quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo ſubdat, ex hoc ipſo deuotio augetur.

Art. 4. *Vtrum lætitia ſit deuotionis effectus?* 437

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod lætitia non ſit deuotionis effectus. Quia vt * dictum eſt, paſsio Chriſti præcipue ad deuotionem excitat. Sed ex eius conſideratione conſequitur in anima quædam afflictio, ſecundum illud Thren. 3. Recordare paupertatis meæ, abſinthij & fellis: quod pertinet ad paſsionem. Et poſtea ſubditur, Memoria memor ero: & tabeſcet in me anima mea. Ergo delectatio, ſiue gaudium, non eſt deuotionis effectus. *art. præc.*

¶ 2. Præterea, Deuotio præcipue conſiſtit in interiori ſacrificio ſpiritus. Sed in Pſalm. 50. dicitur, Sacrificium Deo ſpiritus contribulatus. Ergo afflictio magis eſt deuotionis effectus, quam iucunditas, ſiue gaudium.

¶ 3. Præterea, * Greg. Niſſ. dicit in lib. de homine, quod ſicut riſus procedit ex gaudio, ita lachrymæ & gemitus ſunt ſigna triſtitiæ. Sed ex deuotione contingit, quod aliqui prorumpant in lachrymas. Ergo lætitia vel gaudium non eſt deuotionis effectus. *c. 12. à medio.*

SED contra eſt, quod in collecta dicitur, Quos ieiunia votiua caſtigant, ipſa quoque deuotio ſancta lætificet.

RESPONDEO dicendum, quod deuotio per ſe quidem & principaliter ſpiritualem lætitiam mentis cauſat: ex conſequenti autem, & per accidens cauſat triſtitiam. Dictum eſt * enim quod deuotio ex duplici conſideratione procedit. Principaliter quidem ex conſideratione diuinæ bonitatis: quia iſta conſideratio pertinet quaſi ad terminum motus voluntatis tradentis ſe Deo. Et ex iſta conſideratione per ſe quidem ſequitur delectatio, ſecundum illud Pſal. 76. Memor fui Dei, & delectatus ſum. Sed per accidens hæc conſideratio triſtitiam quamdam cauſat in his qui nondum plene Deo fruuntur: ſecundum illud Pſal. 41. Sitiuit anima mea ad Deum fontem viuum. Et poſtea ſequitur, Fuerunt mihi lachrymæ meæ, &c. Secundario vero cauſatur deuotio, vt dictum * eſt, ex conſideratione propriorum defectuum. Nam hæc conſideratio pertinet ad terminum, à quo homo per motum voluntatis deuotæ recedit: vt ſcilicet non in ſe exiſtat, ſed Deo ſe ſubdat. Hæc autem conſidera- *art. præc.* *art. præc.*

tio è conuerſo ſe habet ad primam. Nam per ſe quidem nata eſt triſtitiam cauſare, recogitando proprios defectus: per accidens autem lætitiam, ſcilicet propter ſpem diuinæ ſubuentionis. Et ſic patet, quod ad deuotionem primo & per ſe conſequitur delectatio: ſecundario autem & per accidens, triſtitia, quæ eſt ſecundum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod in conſideratione paſsionis Chriſti, eſt aliquid quod contriſtet, ſcilicet defectus humanus: propter quem tollendum, Chriſtum pati oportuit, & eſt aliquid, quod lætificet, ſcilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione prouidit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpiritus, qui ex vna parte contribulatur propter præſentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex conſideratione diuinæ bonitatis, & ex ſpe diuini auxilij.

Ad tertium dicendum, quod lachrymæ prorumpunt non ſolum ex triſtitia, ſed etiam ex quadam affectus teneritudine, præcipue cum conſideratur aliquid delectabile cum permixtione alicuius triſtabilis: ſicut ſolent homines lachrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios vel charos amicos, quos exiſtimauerant ſe perdidiſſe. Et per hunc modum lachrymæ ex deuotione procedunt.

QVAESTIO LXXXIII.

De oratione, in ſeptendecim articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de oratione.

ET CIRCA hoc quæruntur decem & ſeptem.

¶ Primo, vtrum oratio ſit actus appetitiuę virtutis, vel cognitiuæ?

¶ Secundo, vtrum ſit conueniens orare Deum?

¶ Tertio, vtrum oratio ſit actus religionis?

¶ Quarto, vtrum ſolus Deus ſit orandus?

¶ Quinto, vtrum in oratione ſit aliquid determinate petendum?

¶ Sexto, vtrum orando debeamus temporalia petere?

¶ Septimo, vtrum pro aliis orare debemus?

¶ Octauo, vtrum debeamus orare pro inimicis?

¶ Nono, de ſeptem petitionibus orationis dominicæ.

¶ Decimo, vtrum orare ſit proprium rationalis creaturæ?

¶ Vndecimo, vtrum ſancti in patria orent pro nobis?

¶ Duodecimo, vtrum oratio debeat eſſe vocalis?

¶ Decimotertio, vtrum attentio requiratur ad orationem?

¶ Decimo

¶ Decimoquarto, vtrum oratio debeat eſſe diuturna?

¶ Decimoquinto, vtrum oratio ſit efficax ad impetrandum quod petitur?

¶ Decimoſexto, vtrum ſit meritoria?

¶ Decimoſeptimo, de ſpeciebus orationis.

Art. 1. Vtrum oratio ſit actus appetitiuæ virtutis? 438

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod oratio ſit actus appetitiuæ virtutis. Orationis enim eſt exaudiri. Sed deſiderium eſt quod exauditur à Deo, ſecundum illud Pſal. noni, Deſiderium pauperum exaudiuit Dominus. Ergo oratio eſt deſiderium. Sed deſiderium eſt actus appetitiuæ virtutis. Ergo & oratio. *3. q. 21. a. 2. & 4. a 15. q. 4. a. 1. q. 1. & qu. 2. cor. & ad 2.*

¶ 2. Præterea, Dion. dicit in 3 cap. * de diu. nom. Ante omnia ab oratione incipere eſt vtile, ſicut Deo nos ipſos tradentes & vnientes. Sed vnio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitiuam. Ergo oratio ad vim appetitiuam pertinet. ** paulo a princ. illius.*

¶ 3. Præterea, Philoſophus in 2. de anima, ponit duas operationes intellectiuæ partis: quarum prima eſt indiuiſibilium intelligentia, per quam ſcilicet apprehendimus de vnoquoque quid eſt. Secunda vero eſt compoſitio, & diuiſio, per quam ſcilicet apprehenditur aliquid eſſe, vel non eſſe: quibus tertia additur ratiocinari, procedendo ſcilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam iſtarum operationum reducitur. Ergo non eſt actus intellectiuæ virtutis, ſed appetitiuæ. *text. 21. tom. 2.*

SED contra eſt, quod * Iſidor. dicit in lib. Etym. quod orare idem eſt quod dicere. Sed dictio pertinet ad intellectum. Ergo oratio non eſt actus appetitiuæ virtutis, ſed intellectiuæ. *lib. 10. c. 14. *uius prin. eſt Orthodoxus, in princ.*

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum † Caſsio. oratio dicitur, quaſi oris ratio. Ratio autem ſpeculatiua, & practica in hoc differunt, quod ratio ſpeculatiua eſt apprehenſiua ſolum rerum; ratio vero practica eſt non ſolum apprehenſiua, ſed etiam cauſatiua. Eſt autem aliquid alterius cauſa dupliciter. Vno quidē modo perfecte neceſsitatem inducendo; & hoc contingit quando effectus totaliter ſubditur poteſtati cauſæ. Alio vero modo imperfecte ſolum diſponendo: quando ſcilicet effectus non ſubditur poteſtati cauſæ totaliter. Sic ergo & ratio dupliciter eſt cauſa aliquorum. Vno quidem modo, ſicut neceſsitatem imponens. Et hoc modo ad rationem pertinet imperare non ſolum inferioribus potentiis & membris *† Pſ. 38. non multum remote a fi.*

corporis, ſed etiam hominibus ſubiectis: quod quidem fit imperando. Alio modo ſicut inducens, & quodammodo diſponens. Et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his, qui ei non ſubiiciuntur, ſiue ſiat æquales, ſiue ſint ſuperiores. Vtrumque autem horum ſcilicet & imperare & petere ſiue deprecari, ordinationem quamdam important: provt ſcilicet homo diſponit aliquid per aliud eſſe faciendum: vnde pertinent ad
c. vlt. t. 5. rationem, cuius eſt ordinare. Propter quod Philoſ.* dicit in 1. Ethic. quod ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, provt ſignificat quamdam deprecationem vel petitionem, ſecundum quod Aug dicit in lib. de verb. Domini, quod oratio
de orth. fid. c. 24 in prin. petitio quædam eſt. Et * Damaſcenus dicit in tertio libro, quod oratio eſt petitio decentium à Deo. Sic ergo patet quod oratio, de qua nunc loquimur, eſt rationis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod deſiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia deſiderium eſt cauſa petendi: cum petitio quodammodo ſit deſiderij interpres. Vel hoc dicitur ad oſtendendum exauditionis velocitatem: quia ſcilicet dum adhuc aliquid in deſiderio pauperum eſt, Deus exaudit antequam orationem proponat: ſecundum illud Eſa. 65. Eritque antequam clament, ego exaudiam eos.

1. p. q. 8. a. 4. & 1. 2. ſ. 9. 1. 1. ad 3. & q. 82. ar. 1. ad 1. Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ſupra * dictum eſt, voluntas mouet rationem ad ſuum finem. Vnde nihil prohibet mouente voluntate, actum rationis tendere in finem charitatis qui eſt Deo vniri. Tendit autem ratio in Deum, quaſi à voluntate charitatis mota dupliciter. Vno quidem modo ex parte eius quod petitur: quia hoc præcipue eſt in oratione petendum, vt Deo vniamur, ſecundum ilud Pſal. 26. Vnam petij à Domino, hanc requiram, vt inhabitem in domo domini omnibus diebus vitæ meæ. Alio modo ex parte ipſius petentis; quem oportet accedere ad eum, à quo petit, vel loco ſicut ad hominem, vel mente ſicut
c. 13. de diu nom. paulo à princ. ad Deum. Vnde dicit * ibidem, quod quando orationibus inuocamus Deum, reuelata mente adſumus ipſi. Et ſecundum hoc etiam † Damaſ. dicit, quod oratio eſt aſcenſus mentis in Deum.

† li. 3. orth. fid. c. 24. in prin. in corp. art. Ad tertium dicendum, quod illi tres actus pertinent ad rationem ſpeculatiuam. Sed vlterius ad rationem practicam pertinet cauſare aliquid per modum imperij, vel per modum petitionis, vt * dictum eſt.

Art. 2.

Digitized by Google

Art. 2. Vtrum ſit conueniens orare? 439

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit conueniens orare. Oratio enim videtur eſſe neceſſaria ad hoc, quod intimemus ei à quo petimus, id quo indigemus. Sed ſicut dicitur Matth. 6. Scit pater veſter, quia his omnibus indigetis. Ergo non eſt conueniens Deum orare.

4 diſ. 15. q. 4. a. 1. q. 3. aa 1. 2. & 3. & ver. q. 5. art. 2. cor. & opuſ 3. c. 255.

¶ 2. Præterea, Per orationem flectitur animus eius qui oratur, vt faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei eſt immutabilis, & inflexibilis, ſecundum illud 1. Regum 15. Porro triumphator in Iſraël non parcet, nec pœnitudine flectetur. Ergo non eſt conueniens, quod Deum oremus.

¶ 3. Præterea, Liberalius eſt dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia ſicut * Seneca dicit, Nulla res carius emitur, quam quæ precibus empta eſt. Sed Deus eſt liberaliſsimus. Ergo non videtur eſſe conueniens, quod Deum oremus.

l. 2. de benef. c. 1. circa fin.

SED contra eſt, quod dicitur Luc. 18. Oportet ſemper orare, & non deficere.

RESPONDEO dicendum, quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim poſuerunt quod res humanæ non reguntur diuina prouidentia: ex quo ſequitur, quod vanum ſit orare, & omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. 3. Dixiſtis, vanus eſt qui ſeruit Deo. Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex neceſſitate contingere, ſiue ex immutabilitate diuinæ prouidentiæ, ſiue ex neceſsitate ſtellarum, ſiue ex connexione cauſarum. Et ſecundum hos etiam excluditur orationis vtilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas diuina prouidentia regi, & quod res humanæ non proueniunt ex neceſsitate: ſed dicebant ſimiliter diſpoſitionem diuinæ prouidentiæ variabilem eſſe: & quod orationibus, & aliis quæ ad diuinum cultum pertinent, diſpoſitio diuinæ prouidentiæ immutatur. Hæc autem omnia in primo * libro improbata ſunt. Et ideo oportet ſic inducere orationis vtilitatẽ, vt neque rebus humanis diuinæ prouidentiæ ſubiectis neceſsitatem imponamus, neque etiam diuinã diſpoſitionem mutabilem æſtimemus. Ad huius ergo euidentiam conſiderandum eſt, quod ex diuina prouidentia non ſolum diſponitur qui effectus fiant, ſed etiam ex quibus cauſis, & quo ordine proueniant. Inter alias autem cauſas, ſunt etiam quorumdam cauſæ actus humani: vnde oportet homines agere aliqua, non vt per ſuos actus diuinam diſpoſitionem immutent, ſed vt per actus ſuos impleant quoſdam effectus ſecundum

1 p. q. 22. a. 2. & 4. & q. 115. a 6. & q. 116. & q. 19. ar. 7. & 8.

Digitized by Google

dum ordinem à Deo diſpoſitum. Et idem etiam eſt in naturalibus cauſis. Et ſimile eſt etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus, vt diuinam diſpoſitionem immutemus: ſed vt id impetremus, quod Deus diſpoſuit per orationes ſanctorum eſſe implendum; vt ſcilicet homines poſtulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante ſecula diſpoſuit donare, vt * Gregorius dicit in libro dialogorum.

li. 1. c. 8. à med.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt neceſſarium nos Deo preces porrigere, vt ei noſtras indigentias, vel deſideria manifeſtemus; ſed vt nos ipſi conſideremus in his ad diuinum auxilium eſſe recurrendum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut * dictum eſt, oratio noſtra non ordinatur ad immutationem diuinæ diſpoſitionis, ſed vt obtineatur noſtris precibus, quod Deus diſpoſuit.

in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod Deus nobis multa præſtat ex ſua liberalitate, etiam non petita: ſed quod aliqua vult præſtare nobis petentibus, hoc eſt propter noſtram vtilitatem, vt ſcilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, & vt recognoſcamus eum eſſe bonorum noſtrorum auctorem, Vnde Chryſoſtomus * dicit, Conſidera quanta eſt tibi conceſſa felicitas, quanta gloria attributa; orationibus fabulari cum Deo, cum Chriſto miſcere colloquia, optare quod velis, quod deſideras poſtulare.

** in ſententia id habet in li. de orã. do Deum nõ procul à pri. incipit, Duplici nomine par eſt.*

440

Art. 2. *Vtrum oratio ſit actus religionis?*

inf. a. 15. co. & 4. d. 15. q. 4. a. 1. q. 2. & a 5 q. 1. ad 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod oratio non ſit actus religionis. Religio enim, cum ſit pars iuſtitiæ, eſt in voluntate, ſicut in ſubiecto. Sed oratio pertinet ad partem intellectiuam. vt ex ſupra * dictis patet. Ergo oratio non videtur eſſe actus religionis, ſed doni intellectus, per quod mens aſcendit in Deum.

† a. 1. huius quæſ.

¶ 2. Præterea, Actus latriæ cadit ſub neceſſitate præcepti, Sed oratio non videtur cadere ſub neceſſitate præcepti, ſed ex mera voluntate procedere: cum nihil aliud ſit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur eſſe religionis actus.

¶ 3. Præterea, Ad religionem pertinere videtur vt quis diuinæ naturæ cultum cæremoniamque afferat. Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre: ſed magis aliquid obtinendum ab eo petere. Ergo oratio non eſt religionis actus.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 140. Dirigatur oratio mea ſicut incenſum in conſpectu tuo.

Vbi

Digitized by Google

Vbi dicit gloſſa, quod in huius figuram in veteri lege incenſum dicebatur offerri in odorem ſuauem Domino. Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio eſt religionis actus.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra dictum eſt *, ad religionem proprie pertinet, reuerentiam & honorem Deo exhibere: & ideo omnia illa per quæ Deo reuerentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reuerentiam exhibet, in quantum ſcilicet ei ſe ſubiicit, & profitetur orando ſe eo indigere, ſicut auctore ſuorum bonorum. Vnde manifeſtum eſt quod oratio eſt proprie religionis actus. *q.81.a.2. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas mouet alias potentias animæ in ſuum finem, ſicut ſupra * dictum eſt. Et ideo religio quæ eſt in voluntate, ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reuerentiam. Inter alias autem potentias animæ, intellectus altior eſt, & voluntati propinquior. Et ideo poſt deuotionem quæ pertinet ad ipſam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectiuam, eſt præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis mouet in Deum. *art.1.huius quaeſ. ad.2.*

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum petere quæ deſideramus, ſed etiam recte aliquid deſiderare, ſub præcepto cadit. Sed deſiderare quidem cadit ſub præcepto charitatis, petere autem ſub præcepto religionis. Quod quidem præceptum ponitur Matt.7. vbi dicitur, Petite & accipietis.

Ad tertium dicendum, quod orando tradit homo mentem ſuam Deo, quam ei per reuerentiam ſubiicit, & quodammodo præſentat, vt patet ex auctoritate * Dionyſij prius inducta. Et ideo ſicut mens humana præeminet exterioribus, vel corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei ſeruitium applicantur; ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis. *Ibidem.*

Art. 3. *Vtrum ſolus Deus debeat orari?* 441

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſolus Deus debeat orari. Oratio enim eſt actus religionis vt * dictum eſt. Sed ſolus Deus eſt religione colendus. Ergo ſolus Deus eſt orandus. *4 ſ.15. q.4.a.5. q.1.& a. 38 qu 1. a.1.q.1. ad 4. * a.praec.*

¶ 2. Præterea, Fruſtra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoſcit. Sed ſolius Dei eſt orationem cognoſcere. Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu, quem ſolus Deus cognoſcit, quam voce, ſecundum illud quod Apoſtolus dicit 1. Cor.14. Orabo ſpiritu, orabo & mente. Tum etiam

c 3. circ. princ. quia vt * Auguſt. dicit in libro de cura pro mortuis agenda, Neſciunt mortui, etiam ſancti, quid agant viui, etiam eorum filij. Ergo oratio non eſt niſi Deo porrigenda.

¶ 3. Præterea, Si aliquibus ſanctis orationem porrigimus, hoc non eſt niſi in quantum ſunt Deo coniuncti. Sed quidam in hoc mundo viuentes, vel in purgatorio etiam exiſtentes, ſunt multum Deo coniuncti per gratiam. Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad ſanctos, qui ſunt in paradiſo, debemus orationem porrigere.

SED contra, eſt quod dicitur Iob. 5. Voca, ſi eſt qui tibi reſpondeat, & ad aliquem ſanctorum conuertere,

RESPONDEO dicendum, quod oratio porrigitur alicui dupliciter. Vno modo quaſi per ipſum implenda. Alio modo ſicut per ipſum impetranda. Primo quidem modo ſoli Deo orationem porrigimus; quia omnes orationes noſtræ ordinari debent ad gratiam, & gloriam conſequendam, quæ ſolus Deus dat, ſecundum illud Pſalm. 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus. Sed ſecundario modo orationem porrigimus ſanctis angelis, hominibus, non vt per eos Deus noſtras petitiones cognoſcat. ſed vt eorum precibus & meritis orationes noſtræ ſortiantur effectum. Et ideo dicitur Apocal. 8. quod aſcendit fumus incenſorum de orationibus ſanctorum de manu angeli coram Deo. Et hoc etiam patet ex ipſo modo quo Eccleſia vtitur in orando. Nam à ſancta Trinitate petimus vt noſtri miſereatur: ab aliis autem ſanctis quibuſcumque, petimus vt orent pro nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi ſoli impendimus orando religionis cultum, à quo quærimus obtinere quod oramus: quia in hoc proteſtamur eum bonorum noſtrorum auctorem: non autem eis quos requirimus quaſi interpellatores noſtros apud Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, conſiderata eorum naturali conditione, non cognoſcunt, & præcipue interiores motus cordis. Sed beatis, vt * Gregor. dicit
c. 13. cir. princ. in 12. Moralium, in verbo manifeſtatur illud quod decet eos cognoſcere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem excellentiam eorum decet vt cognoſcant petitiones ad eos factas, vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifeſtante cognoſcunt.

Ad

Digitized by Google

¶ Ad tertium dicendum, quod illi qui ſunt in hoc mundo, aut in purgatorio, nondum fruuntur viſione verbi. vt poſsint cognoſcere ea quæ nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum ſuffragia non imploramus orando, ſed à viuis petimus colloquendo.

Art. 5. Vtrum in oratione debeamus aliquid determinate à Deo petere? 442

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod in oratione nihil determinate à Deo petere debeamus. Quia vt Damaſc. * dicit, Oratio eſt petitio decentium à Deo. Vnde inefficax eſt oratio, per quam petitur id, quod non expedit: ſecundum illud Iac. 4. Petitis & non accipitis in eo quod male petatis. Sed ſicut dicitur Rom. 8. Quid oremus, ſicut oportet, neſcimus. Ergo non debemus aliquid orando determinate petere. *4. d. 15. q. 4. ar. 4. q. 1. & ep. 3. c. 140. * l. 3. ort. fid. c. 24.*

¶. 2. Præterea, Quicumque aliquid determinate ab alio petit, nititur voluntatem ipſius inclinare ad faciendum id quod ipſe vult. Non autem ad hoc tendere debemus, vt Deus velit quod nos volumus: ſed magis vt nos velimus quod ipſe vult, vt dicit gloſſa ſuper illud Pſal. 32. Exultate iuſti in Domino. Ergo non debemus aliquid determinate à Deo in oratione petere.

¶ 3. Præterea, Mala à Deo petenda non ſunt: ad bona autem Deus ipſe nos inuitat. Fruſtra autem ab aliquo petitur, ad quod accipiendum inuitatur. Ergo non eſt determinate aliquid à Deo in oratione petendum.

SED contra eſt, quod Dominus Matt. 6. & Luc. 11. docuit diſcipulos determinate petere ea quæ continentur in petitionibus orationis Dominicæ.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * M. Valerius refert, Socrates nihil vltra petendum à diis immortalibus arbitrabatur, quam vt bona tribuerent: quia hi demum ſcirent quid vnicuique eſſet vtile. Nos autem plerumque id votis expetimus, quod non impetraſſe melius foret. Quæ quidem ſententia aliqualiter vera eſt, quantum ad illa quæ poſſunt malum euentum habere: quibus etiam homo poteſt male & bene vti: Sicut diuitiæ, quæ, vt ibidem dicitur multis exitio fuere: honores, qui complures peſſumdederunt: regna, quorum exitus ſæpe miſerabiles cernuntur: ſplendida coniugia, quæ nonnumquam funditus domos euertunt. Sunt tamen quædam bona, quibus homo male vti non poteſt, quæ ſcilicet malum euentum habere non poſſunt. Hæc autem ſunt quibus beatificamur, & quibus beatitudinem mere- *l. 7. c. 2. in tit. x. re-ma. de So-crat. Phil*

mur : quæ quidem ſancti orando abſolute petunt : ſecundum illud Pſal. 79. Oſtende faciem tuam, & ſalui erimus. Et iterum 118. Deduc me in ſemitam mandatorum tuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet homo ex ſe ſcire non poſsit quid orare debeat, Spiritus tamen, vt ibidem dicitur, in hoc adiuuat infirmitatem noſtram, quod inſpirando nobis ſancta deſideria, recte poſtulare nos facit. Vnde Dominus dicit Ioannis quarto, quod veros adoratores adorare oportet in ſpiritu & veritate.

Ad ſecundum dicendum, quod cum orando petimus aliqua, quæ pertinent ad noſtram ſalutem, conformamus voluntatem noſtram voluntati Dei: de qua dicitur 1. ad Timoth. 2. quod vult omnes homines ſaluos fieri.

Ad tertium dicendum, quod ſic ad bona Deus nos inuitat, quod ad ea non paſsibus corporis, ſed piis deſideriis, & deuotis orationibus accedamus.

443 *Art. 6. Vtrum homo debeat temporalia petere à Deo, orando?*

4.d.15.q. AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod homo non debeat temporalia petere à Deo, orando.
4. art. 5. Quæ enim orando petimus, quærimus. Sed temporalia
q. 2. lia non debemus quærere. Dicitur enim Matth. 6. Primum quærite regnum Dei, & iuſtitiam eius, & hæc omnia adiicientur vobis, ſcilicet temporalia: quæ non quærenda dicit, ſed adiicienda quæſitis. Ergo temporalia non ſunt in oratione à Deo petenda.

¶ 2. Præterea, Nullus petit niſi ea de quibus eſt ſolicitus. Sed de temporalibus ſolicitudinem habere non debemus : ſecundum quod dicitur Matth. 6. Nolite ſoliciti eſſe animæ veſtræ quid manducetis. Ergo temporalia petere non debemus orando.

¶ 3. Præterea, Per orationem noſtram mens debet eleuari in Deum. Sed petendo temporalia deſcendit ad ea quæ infra ſe ſunt : contra id quod Apoſtolus dicebat 2. ad Corinth. 4. Non contemplantibus nobis quæ videntur, ſed quæ non videntur. Quæ enim videntur, temporalia ſunt : quæ autem non videntur, æterna. Ergo non debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

¶ 4. Præterea, Homo non debet petere à Deo, niſi bona & vtilia. Sed quandoque temporalia habita ſunt nociua, non ſolum ſpiritualiter, ſed etiam temporaliter. Ergo non ſunt in oratione à Deo petenda.

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 30. Tribue tantum victui meo neceſſaria.

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quod ſicut * Aug. dicit ad Probam, de orando Deum, Hoc licet orare, quod licet deſiderare. Temporalia autem licet deſiderare: non quidem principaliter, vt in eis finem conſtituamus, ſed ſicut quædam adminicula, quibus adiuuamur ad tendendum in beatitudinem, in quantum ſcilicet per ea vita corporalis ſuſtentatur; & in quantum nobis organice deſeruiunt ad actus virtutum: vt etiam * Philoſophus dicit in 1. Ethicor. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc eſt quod † Aug. dicit ad Probam, quod ſufficientiam vitæ non indecenter vult quiſquis eam vult, & non amplius: quæ quidem non appetitur propter ſeipſam, ſed propter ſalutem corporis, & congruentem habitum perſonæ hominis, vt non ſit inconueniens eis cum quibus viuendum eſt. Iſta ergo cum habentur, vt teneantur; cum non habentur, vt habeantur, orandum eſt.

epiſt. 121. c. 12. to. 2.

c. 8. ad fin. tom. 5.

† epiſ. 121. c. 6. circa med. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod temporalia non ſunt quærenda principaliter, ſed ſecundario. Vnde Aug. dicit * in lib. de ſerm. Domini in monte, Cum dixit ilud, Primo quærendum eſt, ſcilicet regnum Dei ſignificauit quia hoc, ſcilicet temporale bonum; poſterius quærendum eſt, non tempore, ſed dignitate: illud tamquam bonum noſtrum, hoc tanquam neceſſarium noſtrum.

l. 2. c. 24. paulo à pr. to. 4.

Ad ſecundum dicendum, quod non quælibet ſollicitudo rerum temporalium eſt prohibita, ſed ſuperflua & inordinata: vt ſupra * habitum eſt.

Ad tertium dicendum, quod quando mens noſtra intendit temporalibus rebus, vt in eis quieſcat, remanet in eis depreſſa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem conſequendam, non ab eis deprimitur, ſed magis eleuatur ſurſum.

q. 55. a. 6.

Ad quartum dicendum, quod ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæſita, ſed in ordine ad aliud: eo tenore à Deo petimus ipſa, vt nobis concedantur ſecundum quod expediunt ad ſalutem.

Art. 7. *Vtrum debeamus pro aliis orare?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim ſequi debemus formam quam Dominus tradidit. Sed in oratione Dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis, dicentes, Panem noſtrum quotidianum da nobis hodie, &c. Ergo non debemus pro aliis orare.

444

3. q. 21. a. 3. ad 3. & 4. d. 15. q. 4. art. 4. q. 3.

¶ 2. Præterea, Ad hoc oratio fit, vt exaudiatur. Sed vna de conditionibus quæ requiruntur ad hoc

Digitized by Google

quod oratio ſit exaudibilis, eſt vt aliquis oret pro ſeipſo : vnde ſuper illud Ioan. 16. Si quid petieritis patrem in nomine meo dabit vobis * : Auguſtin. dicit, Exaudiuntur omnes pro ſeipſis, non autem pro omnibus, vnde non ſimpliciter dictum eſt, dabit : ſed, dabit vobis. Ergo videtur, quod non debeamus pro aliis orare, ſed ſolum pro nobis.

tra. 102. nõ rem. te à prin. tom. 9.

¶ 2. Præterea, Pro aliis, ſi ſint mali, prohibemur orare : ſecundum illud Hierem 7. Tu ergo noli orare pro populo hoc, & non obſiſtas mihi : quia non exaudiam te, Pro bonis autem non oportet orare: quia ipſi pro ſeipſis orantes exaudiuntur. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

SED contra eſt, quod dicitur Iac. 5. Orate pro inuicem, vt ſaluemini.

art. prae. RESPONDEO dicendum, quod ſicut * dictum eſt, illud debemus orando petere, quod debemus deſiderare. Deſiderare autem debemus bona non ſolum nobis, ſed etiam aliis. Hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere : vt ex ſupra * dictis patet. Et ideo charitas hoc requirit, vt pro aliis oremus. Vnde * Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. Pro ſe orare neceſsitas cogit, pro altero autem charitas fraternitatis, hortatur. Dulcior autem ante Deum eſt oratio, non quam neceſsitas tranſmittit, ſed quam charitas fraternitatis commendat.

q. 25. & 26.
** Homil. 14 in. imperfecto, cir. pri inc. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Cyprianus dicit in libr. de oratione Dominica, Ideo non dicimus pater meus, ſed noſter : nec da mihi, ſed da nobis : quia vnitatis magiſter noluit priuatim precem fieri : vt ſcilicet quis pro ſe tantum precetur. Vnum enim orare pro omnibus voluit : quoniam in vno omnes ipſe portauit.

Ad ſecundum dicendum, quod pro ſe orare ponitur conditio orationis : non quidem neceſſaria ad effectum merendi, ſed ſicut neceſſaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque, quod oratio pro alio facta non impetrat, etiam ſi fiat pie & perſeueranter, & de pertinentibus ad ſalutem : propter impedimentum quod eſt ex parte eius pro quo oratur : ſecundum illud Hierem. 15. Si ſteterint Moyſes & Samuël coram me, non eſt anima mea ad populum iſtum. Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat : ſecundum illud Pſalm. 34. Oratio mea in ſinu meo conuertetur: gloſ. id eſt, Etſi non eis proſit, ego tamen non ſum fruſtratus mea mercede.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod etiam pro peccatoribus orandum eſt, vt conuertantur: & pro iuſtis, vt perſeuerent, & proficiant. Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, ſed pro quibuſdam. Exaudiuntur enim pro prædeſtinatis, non autem pro præſcitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in prædeſtinatis, non in reprobatis, ſecundum illud Eccleſ. 7. Nemo poteſt corrigerre quem Deus deſpexerit. Et ideo dicitur 1. Ioan. 5. Qui ſcit fratrem ſuum peccare peccato non ad mortem, petat & dabitur ei vita peccanti peccatum non ad mortem. Sed ſicut nulli quamdiu viuit hic, ſubtrahendum eſt correctionis beneficium, quia non poſſumus prædeſtinatos diſtinguere à reprobatis, vt * Auguſt. dicit in lib. de correptione & gratia: ita etiam nulli denegandum orationis ſuffragium. *c. 15. to. 7* Pro iuſtis etiam eſt orandum triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur: vnde ſuper illud Rom. 15. Adiuuetis me in orationibus veſtris dicit * Gloſ. Bene rogat Apoſtolus minores pro ſe orare. *eſt Amb. cir. fi. cõmentarÿ ad 15. c. ad Rom. tom. 5.* Multi enim minimi dum congregantur vnanimes, fiunt magni: & multorum preces impoſsibile eſt quod non impetrent illud, ſcilicet quod eſt impetrabile. Secundo, vt ex multis gratia agatur Deo de beneficiis quæ conferuntur iuſtis: quæ etiam in vtilitatem multorum vergunt: vt patet per Apoſtolum 2. ad Corinth. 1. Tertio, vt maiores non ſuperbiant, dum conſiderant ſe minorum ſuffragiis indigere.

Art. 8. *Vtrum debeamus pro inimicis orare?* 445

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod non debeamus pro inimicis orare: quia vt dicitur Rom. 15. Quæcumque ſcripta ſunt, ad noſtram doctrinam ſcripta ſunt. *3. d. 3. ar. 2 … Et ver. 1 2. a. 8. c. in fin.* Sed in ſacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos. Dicitur enim in Pſal. 6. Erubeſcant & conturbentur omnes inimici mei, conuertantur & erubeſcant valde velociter. Ergo & nos debemus orare contra inimicos noſtros magis quam pro eis.

¶ 2. Præterea, Vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit, Sed ſancti vindictam de inimicis petunt, ſecundum illud Apoc. 6. Vſquequo non vindicas ſanguinem noſtrum de his qui habitant in terra? Vnde & de vindicta impiorum lætantur, ſecundum illud Pſal. 57. Lætabitur iuſtus cum viderit vindictam. Ergo non eſt orandum pro inimicis: ſed magis contra eos.

¶ 3. Præterea, Operatio hominis & eius oratio

non debent eſſe contraria. Sed homines quandoque licite impugnant inimicos: alioquin omnia bella eſſent illicita: quod eſt contra ſupra * dicta. Ergo nos non debemus orare pro inimicis.

q. 40. a. 1.

SED contra eſt, quod dicitur Matth. 5. Orate pro perſequentibus & calumniantibus vos.

RESPONDEO dicendum, quod orare pro alio, charitatis eſt, ſicut * dictum eſt: vnde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, ſupra * habitum eſt in tractatu de charitate, vt ſcilicet in eis diligamus naturam non culpam. Et quod diligere inimicos in generali eſt in præcepto, in ſpeciali autem non eſt in præcepto niſi ſecundum præparationem animi: vt ſcilicet homo eſſet paratus etiam ſpecialiter inimicum diligere, & eum iuuare in neceſsitatis articulo, vel ſi veniam peteret. Sed in ſpeciali abſolute inimicos diligere, & eos iuuare, perfectionis eſt. Et ſimiliter neceſsitatis eſt, vt in communibus noſtris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus. Quod autem pro eis ſpecialiter oremus, perfectionis eſt, non neceſsitatis, niſi in aliquo caſu ſpeciali.

art. præc. — q. 25. a. 6. 8. & 9

Ad primum ergo dicendum, quod imprecationes quæ in ſacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter poſſunt intelligi. Primo modo ſecundum quod Prophetæ ſolent in figura imprecantis futura prædicere, vt * Auguſtinus dicit in libro de Sermone Domini in monte. Secundo, prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque à Deo in correctionem immittuntur. Tertio, quia intelliguntur petere non contra ipſos homines, ſed contra regnum peccati: vt ſcilicet correctione hominum peccata deſtruantur. Quarto, conformando voluntatem ſuam diuinæ iuſtitiæ circa damnationem perſeuerantium in peccato.

l. 1. c. 42. à me. to. 4

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in eodem libro * Auguſt. dicit, Vindicta martyrum eſt, vt euertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpeſsi ſunt. Vel ſicut dicitur in lib. de † quæſtionibus veteris & noui teſtamenti, poſtulant ſe vindicari, non voce, ſed ratione: ſicut ſanguis Abel clamauit de terra. Lætantur autem de vindicta, non propter eam, ſed propter diuinam iuſtitiam.

* eod. l. 1. c. 45. cir. med. t. 4. Et l. 2. de q. Euang. c. 45. t. 4. † c. vel q. 68. incipit hic l. Deus certe perfectus eſt, am. 4.

Ad tertium dicendum, quod licitum eſt impugnare inimicos, vt compeſcantur à peccatis: quod cedit in bonum eorum & aliorum. Et ſic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum

vt

vt corrigantur: & ſic oratio & operatio non erunt contraria.

Art. 9. *Vtrum conuenienter ſeptem petitiones orationis dominicæ aſsignentur?* 446

AD nonum ſic proceditur. Videtur, quod incon- 3. diſ. 34.
uenienter ſeptem petitiones orationis Dominicæ q. 1. ar. 6.
aſsignentur. Vanum enim eſt petere ſanctificari illud, et opu. 2.
quod ſemper eſt ſanctum. Sed nomen Dei ſemper eſt c. 254. vſ.
ſanctum, ſecundum illud Luc. 1. Sanctum nomen que ſi. &
eius. Regnum etiam eius eſt ſempiternum, ſecundum op. 7.
illud Pſalm. 114. Regnum tuum Domine, regnum omnium ſæculorum. Voluntas etiam Dei ſemper impletur, ſecundum illud Iſaiæ 46. Omnis voluntas mea fiet. Vanum ergo eſt petere quod nomen Dei ſanctificetur, quod regnum eius adueniat, & quod voluntas eius fiat.

¶ 2. Præterea, Prius eſt recedere à malo, quam conſequi bonum. Inconuenienter ergo videntur præordinari petitiones, quæ pertinent ad conſequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

¶ 3. Præterea, Ad hoc aliquid petitur, vt donetur. Sed præcipuum donum Dei eſt Spiritus ſanctus, & ea quę nobis per ipſum dantur. Ergo videntur inconuenienter poni petitiones, cum non reſpondeant donis Spiritus ſancti.

¶ 4. Præterea, Secundum Lucam, in oratione Dominica ponuntur ſolum quinque petitiones, vt patet Luc. 11: Superfluum ergo fuit quod ſecundum Matt. ſeptem petitiones ponantur.

¶ 5. Præterea, In vanum videtur captare beneuolentiam eius qui beneuolentia ſua nos præuenit. Sed Deus ſua beneuolentia nos præuenit: quia ipſe prior dilexit nos, vt dicitur 1. Ioan. 4. Superflue ergo præmittitur petitionibus, Pater noſter, qui es in cœlis: quod videtur ad beneuolentiam captandam pertinere.

SED in contrarium ſufficit auctoritas Chriſti orationem inſtituentis.

RESPONDEO dicendum, quod oratio Dominica perfectiſsima eſt: quia ſicut * Auguſt. dicit ad Epi. 121.
Probam, Si recte & congruenter oramus, nihil aliud c. 12. in
dicere poſſumus, quam quod in iſta oratione Domi- pr. 10. 2.
nica poſitum eſt. Quia enim oratio eſt quodammodo deſiderij noſtri interpres apud Deum, illa recte ſolum orando petimus, quæ recte deſiderare valemus. In oratione autem Dominica non ſolum petuntur omnia quæ recte deſiderare poſſumus, ſed etiam eo ordine quo deſideranda ſunt: vt ſic hæc oratio non

ſolum

ſolum inſtruat poſtulare, ſed etiam ſit informatiua totius noſtri affectus. Manifeſtum eſt autem quod primo cadit in deſiderio noſtro finis: deinde ea quæ ſunt ad finem. Finis autem noſter Deus eſt, in quem noſter affectus tendit dupliciter: vno quidem modo prout volumus gloriam Dei: alio modo ſecundum quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in ſeipſo diligimus; ſecundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, Sanctificetur nomen tuum: per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur, Adueniat regnum tuum: per quam petimus ad gloriam Dei & regni eius peruenire. Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter: vno modo per ſe, alio modo per accidens. Per ſe quidem bonum quod eſt vtile in finem. eſt autem aliquid vtile in finem beatitudinis dupliciter: vno modo directe & principaliter, ſecundum meritum quo beatitudinem mereamur, Deo obediendo. Et quantum ad hoc ponitur, Fiat voluntas tua. ſicut in cœlo & in terra. Alio modo inſtrumentaliter & quaſi coadiuuans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur, Panem noſtrum quotidianum da nobis hodie: ſiue hoc intelligatur de pane ſacramentali, cuius quotidianus vſus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia ſacramenta: ſiue etiam intelligatur de pane corporali, vt per panem intelligatur omnis ſufficientia victus: ſicut dicit * Auguſtinus ad Probam: Quia & Euchariſtia eſt præcipuum ſacramentum, & panis eſt præcipuus cibus. Vnde & in Euangelio Matthæi ſcriptum eſt, ſuperſubſtantialem, id eſt præcipuum, vt * Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem per remotionem prohibentis. Tria autem ſunt, quæ nos à beatitudine prohibent. Primo quidem peccatum, quod directe excludit à regno, ſecundum illud 1. ad Corin. 6. Neque fornicarij, neque idolis ſeruientes &c. regnum Dei poſſidebunt. Et ad hoc pertinet quod dicitur. Dimitte nobis debita noſtra. Secundo, tentatio, quæ nos impedit ab obſeruantia diuinæ voluntatis. Et ad hoc pertinet quod dicitur, Et ne nos inducas in tentationem: per quod non petimus vt non tentemur: ſed vt à tentatione non vincamur: quod eſt in tentationem induci. Tertio pœnalitas præſens, vt quæ impedit ſufficientiam vitæ. Et quantum ad hoc dicitur, Libera nos à malo.

Epi. 121. c. 11. in med. to. 2.

Matt. 6. tom. 9.

l. 2. c. 10. circ. pr. tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut * Auguſt. dicit

dicit in lib. de Serm. dom. in monte, Cum dicimus, Sanctificetur nomen tuum: non hoc petitur quaſi non ſit ſanctum nomen Dei, ſed vt ſanctum ab hominibus habeatur: quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, Adueniat regnum tuum, non ita dictum eſt, quaſi Deus nunc non regnet: ſed ſicut * Auguſt. dicit ad Probam, deſiderium noſtrum ad illud regnum excitamus vt illud nobis veniat, atque in eo regnemus. Quod autem dicitur, Fiat voluntas tua: recte intelligitur, vt obediatur præceptis tuis. Sicut in cœlo & in terra, id eſt, ſicut ab angelis, ita ab hominibus. Vnde hæ tres petitiones perfecte complebuntur in vita futura. Aliæ vero quatuor pertinent ad neceſsitatem vitæ præſentis: ſicut * Auguſt. dicit in Enchiridio. *Epi. 121. & c. 11. ante me. t. 2* *Enchi. c. 115. t. 3.*

Ad ſecundum dicendum, quod cum oratio ſit interpres deſiderij, ordo petitionum non reſpondet ordini executionis, ſed ordini deſiderij ſiue intentionis: in quo prius eſt finis, quam ea quæ ſunt ad finem; & conſecutio boni, quam remotio mali.

Ad tertium dicendum, quod * Aug in lib. de Ser. dom. in monte, adaptat ſeptem petitiones donis & beatitudinibus, dicens, Si timor Dei eſt quo beati ſunt pauperes ſpiritu, petamus vt ſanctificetur nomen Dei in hominibus, timore caſto. Si pietas eſt qua beati ſunt mites, petamus vt veniat regnum eius, & miteſcamus, nec ei reſiſtamus. Si ſcientia eſt qua beati ſunt qui lugent, oremus vt fiat voluntas eius: & ſic non lugebimus. Si fortitudo eſt qua beati ſunt qui eſuriunt, oremus vt panis noſter quotidianus detur nobis. Si conſilium eſt quo beati ſunt miſericordes, debita dimittamus, vt nobis noſtra dimittantur. Si intellectus eſt quo beati ſunt mundo corde, oremus ne habeamus duplex cor, temporalia ſectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si ſapientia eſt qua beati ſunt pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur, oremus vt liberemur à malo: ipſa enim liberatio liberos nos faciet filios Dei. *l. 2. c. 18. tom. 4.*

Ad quartum dicendum, quod ſicut * Auguſt. dicit in Enchirid. Lucas in oratione dominica petitiones non ſeptem, ſed quinque complexus eſt. Oſtendens enim tertiam petitionem, duarum præmiſſarum eſſe quodammodo repetitionem, prætermittendo eam magis facit intelligi: quia ſcilicet ad hoc præcipue voluntas Dei tendit, vt eius ſanctitatem cognoſcamus, & cum ipſo regnemus. Quod etiam Matth. in vlt poſuit, Libera nos à malo, Lucas non poſuit: vt *c. 116. in pri. to. 3.*

ſciat

Digitized by Google

ſciat vnuſquiſque in eo ſe liberari à malo, quod non infertur in tentationem.

Ad quintum dicendum, quod oratio non porrigitur Deo, vt ipſum flectamus, ſed vt in nobis ipſis fiduciam excitemus poſtulandi. Quæ quidem præcipue excitatur in nobis, conſiderando eius charitatem ad nos, qua bonum noſtrum vult: & ideo dicimus, Pater noſter. Et eius excellentiam, qua poteſt: & ideo dicimus, Qui es in cælis.

447 Art. 10. *Vtrum orare ſit proprium rationalis creaturæ?*

4. d. 15. q. 4. ar. 6. q. 1. & 3. AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod orare non ſit proprium rationalis creaturæ. Eiuſdem enim videtur eſſe petere, & accipere. Sed accipere conuenit etiam perſonis increatis, ſcilicet Filio & Spiritui ſancto. Ergo etiam eis conuenit orare. Nam & filius dicit Io. 14. Ego rogabo patrem meum. Et de Spiritu ſancto dicit Apoſt, Spiritus poſtulat pro nobis.

¶ 2. Præterea, Angeli ſunt ſupra rationales creaturas, cum ſint intellectuales ſubſtantiæ. Sed ad Angelos pertinet orare: vnde in Pſal. 96. dicitur, Adorate eum omnes Angeli eius. Ergo orare non eſt proprium rationalis creaturæ.

¶ 3. Præterea, Eiuſdem eſt orare, cuius eſt inuocare Deum: quod præcipue fit orando. Sed brutis animalibus conuenit inuocare Deum, ſecundum illud Pſal. 146. Qui dat iumentis eſcam ipſorum, & pullis coruorum inuocantibus eum. Ergo orare non eſt proprium rationalis creaturæ.

SED contra, Oratio eſt actus rationis, vt ſupra habitum eſt *. Sed rationalis creatura à ratione dicitur. Ergo orare eſt proprium rationalis creaturæ.

art. 1. huius quæſ. *Ibid.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ex ſupra* dictis patet, oratio eſt actus rationis, per quem aliquis ſuperiorem deprecatur: ſicut imperium eſt actus rationis, quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo proprie competit orare, cui conuenit rationem habere, & ſuperiorem quem deprecari poſsit. Diuinis autem perſonis nihil eſt ſuperius. Bruta autem animalia non habent rationem. Vnde neque diuis perſonis neque brutis animalibus conuenit orare, ſed proprium eſt rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod diuinis perſonis conuenit accipere per naturam. Orare autem eſt accipientis per gratiam. Dicitur autem filius rogare, vel orare, ſecundum naturam aſſumptam, ſcilicet humanam, non ſecundum diuinam. Spiritus autem ſanctus dicitur poſtulare, quia poſtulantes nos facit.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus & ratio non ſunt in nobis diuerſæ potentiæ, vt in 1. * habitum eſt. Differunt autem ſecundum perfectum, & imperfectum. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ ſunt Angeli, diſtinguuntur à rationalibus: quandoque autem ſub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur oratio eſſe proprium rationalis creaturæ. *1 p. q. 79. art. 8.*

Ad tertium dicendum, quod pulli coruorum dicuntur inuocare Deum, propter naturale deſiderium, quo omnia ſuo modo deſiderant conſequi bonitatem diuinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem inſtinctum, quo à Deo mouentur.

Art. 11. *Vtrum ſancti qui ſunt in patria, orent pro nobis?* 448

AD vndecimum ſic proceditur. Videtur, quod ſancti qui ſunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicuius magis eſt meritorius ſibi quam aliis. Sed ſancti qui ſunt in patria, non merentur ſibi, nec pro ſe orant: quia iam ſunt in termino conſtituti. Ergo etiam neque pro nobis orant. *4. d. 15. q. 4. a. 6. q. 2. & d. 45. q. 3. a. 3. cap. ſcum Marthæ. §. tertio loco de celeb. Miſſ.*

¶ 2. Præterea, Sancti perfecte ſuam voluntatem Deo conformant, vt non velint niſi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult, ſemper impletur. Ergo fruſtra ſancti pro nobis orarent.

¶ 3. Præterea, Sicut ſancti qui ſunt in patria, ſunt ſuperiores nobis, ita & illi qui ſunt in purgatorio, quia iam peccare non poſſunt. Sed illi qui ſunt in purgatorio, non orant pro nobis, ſed magis nos pro eis. Ergo nec ſancti qui ſunt in patria, pro nobis orant.

¶ 4. Præterea, Si ſancti qui ſunt in patria, pro nobis orarent, ſuperiorum ſanctorum eſſet efficacior oratio. Non ergo deberet implorari ſuffragium orationum ſanctorum inferiorum, ſed ſolum ſuperiorum.

¶ 5. Præterea, Anima Petri non eſt Petrus. Si ergo animæ ſanctorum pro nobis orarent quamdiu ſunt à corpore ſeparatæ, non deberemus interpellare ſanctum Petrum ad orandum pro nobis, ſed animam eius: cuius contrarium Eccleſia facit. Non ergo ſancti, ad minus ante reſurrectionem, pro nobis orant. **Circa fi. primi folii à pr. epiſt. quæ incipit, Multa in orbe, tom. 2.*

SED contra eſt, quod dicitur 2. Mac. vlt. Hic eſt qui multum orat pro populo, & vniuerſa ſancta ciuitate, Hieremias propheta Dei.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Hieronymus * dicit, Vigilantij error fuit, quod dum viuimus, mutuo pro nobis orare poſſumus: poſtquam autem mortui fuerimus, nullius pro alio ſit exaudienda oratio:

oratio: præſertim cum martyres vltionem ſui ſanguinis obſecrantes impetrare nequeant. Sed hoc eſt omnino falſum: quia cum oratio pro aliis facta, ex charitate proueniat, vt dictum* eſt: quanto ſancti qui ſunt in patria, ſunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus qui orationibus iuuari poſſunt: & quanto ſunt Deo coniunctiores, tanto eorum orationes ſunt magis efficaces. Habet enim hoc diuinus ordo, vt ex ſuperiorum excellentia in inferiora refundatur, ſicut ex claritate ſolis in aerem. Vnde & de Chriſto dicitur Hebr. 7. Accedens per ſemetipſum ad Deum ad interpellandum pro nobis. Et propter hoc Hieron.* contra Vigilantium dicit, Si Apoſtoli & Martyres adhuc in corpore conſtituti, quando pro ſe adhuc debent eſſe ſoliciti, pro aliis orant: quanto magis poſt coronas, victorias & triumphos?

ar. 7. & 8

loco cit. in pr. co. iſtius ar.

Ad primum ergo dicendum, quod ſanctis, qui ſunt in patria, cum ſint beati, nihil deeſt beatitudinis, niſi gloria corporis, pro qua orant. Orant autem pro nobis, quibus deeſt beatitudinis vltima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, & ex diuina acceptatione.

Ad ſecundum dicendum, quod ſancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt, quod æſtimant eorum orationibus implendum, ſecundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui ſunt in purgatorio, etſi ſint ſuperiores nobis propter impeccabilitatem, ſunt tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur. Et ſecundum hoc non ſunt in ſtatu orandi, ſed magis vt oretur pro eis.

Ad quartum dicendum, quod Deus vult inferiora per omnia ſuperiora iuuari: & ideo oportet non ſolum ſuperiores, ſed etiam inferiores ſanctos implorare. Alioquin eſſet ſolius Dei miſericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris ſancti efficacior eſt: vel quia deuotius imploratur, vel quia Deus vult eius ſanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quod quia ſancti viuentes meruerunt vt pro nobis orarent: ideo inuocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innoteſcunt: & iterum propter fidem reſurrectionis inſinuandam: ſicut legitur Exo. 3. Ego ſum Deus Abraham, &c.

449

3. d. 9. q. 1 ar. 3. q. 3. ad 3. et 4. d. 15. q. 4. ar. 2. q. 1.

Art. 12. *Vtrum oratio debeat eſſe vocalis?*

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur, quod oratio non debeat eſſe vocalis. Oratio enim, ſicut

Digitized by Google

ſicut ex dictis * patet, principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoſcit. Fruſtra ergo vocalis oratio adhibetur. *art 4. huius q.*

¶ 2. Præterea, Per orationem mens hominis debet in Deum aſcendere, vt dictum eſt. † Sed voces retrahunt homines ab aſcenſu contemplationis in Deum, ſicut & alia ſenſibilia. Ergo in orationibus non eſt vocibus vtendum. *† art. 1. ad 2.*

¶ 3. Præterea, Oratio debet offerri Deo in occulto, ſecundum illud Matth. 6. Tu autem cum oraueris, intra in cubiculum tuum, & clauſo oſtio ora patrem tuum in abſcondito. Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet eſſe vocalis.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 3. Voce mea ad Dominum clamaui, voce mea ad Dominum deprecatus ſum.

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt oratio, communis & ſingularis. Communis quidem oratio eſt, quæ per miniſtros Eccleſiæ in perſona totius fidelis populi Deo offertur. Et ideo oportet quod talis oratio innoteſcat toti populo pro quo profertur: quod non poſſet fieri niſi eſſet vocalis. Et ideo rationabiliter inſtitutum eſt, vt miniſtri Eccleſiæ huiuſmodi orationes etiam alta voce pronuntient, vt ad notitiam omnium poſsint peruenire. Oratio vero ſingularis eſt quæ offertur à ſingulari perſona cuiuſcumque, ſiue pro ſe, ſiue pro aliis orantis. Et de huiuſmodi orationis neceſsitate non eſt quod ſit vocalis. Adiungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione.

Primo quidem ad excitandum interiorem deuotionem, qua mens orantis eleuetur in Deum: quia per exteriora ſigna, ſiue vocum, ſiue etiam aliquorum factorum, mouetur mens hominis, & ſecundum apprehenſionem, & per conſequens ſecundum affectionem. Vnde Auguſt. * dicit ad Probam: quod verbis & aliis ſignis ad augendum deſiderium ſanctum, nos ipſos acrius excitamus. Et ideo in ſingulari oratione tantum eſt vocibus, & huiuſmodi ſignis vtendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc diſtrahatur, vel qualitercumque impediatur, eſt à talibus ceſſandum. Quod præcipue contingit in his quorum mens ſine huiuſmodi ſignis eſt ſufficienter ad deuotionem parata. Vnde Pſalm. 29. dicebat, Tibi dixit cor meum: exquiſiuit te facies mea. Et de Anna legitur 1. Reg. 1. quod loquebatur in corde ſuo. *Epi. 121. c. 9. circa prin. to. 2.*

Secundo, adiungitur vocalis oratio, quaſi ad redditionem

ditionem debiti: vt ſcilicet homo Deo ſeruiat ſecundum illud totum quod ex Deo habet, id eſt non ſolum mente, ſed etiam corpore. Quod præcipue competit orationi, ſecundum quod eſt ſatisfactoria. Vnde dicitur Oſeæ vlti. Omnem aufer iniquitatem, & accipe bonum & reddemus vitulos labiorum noſtrorum.

Tertio, adiungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, ſecundum illud Pſalm. 15. Lætatum eſt cor meum, & exultauit lingua mea.

Ad primum ergo dicendum, quod vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifeſtetur, ſed ad hoc quod mens orantis, vel aliorum excitetur in Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod verba ad aliud pertinentia diſtrahunt mentem, & impediunt deuotionem orantis. Sed verba ſignificantia aliquid ad deuotionem pertinens, excitant mentes, præcipue minus deuotas.

Ho 13. in ope. imp. poſt med. tom. 2. Ad tertium dicendum, quod ſicut Chryſoſt.* dicit ſuper Matthæum, Eo propoſito Dominus vetat in conuentu orare, vt à conuentu videatur. Vnde orans nihil nouum facere debet quod aſpiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo. Nec tamen, vt Auguſt. dicit in lib.* de Sermone Domini in monte, videri ab hominibus nefas eſt, ſed ideo hoc agere, vt ab hominibus videaris. *l. 2 c. 6. in pr. to. 4.*

450 Art. 13. *Vtrum de neceſsitate orationis ſit, quod ſit attenta?*

AD tertium decimum ſic proceditur. Videtur, quod de neceſsitate orationis ſit, quod ſit attenta. Dicatur enim Ioan. 4. Spiritus eſt Deus: & eos qui adorant eum, in Spiritu, & veritate oportet adorare. Sed oratio non eſt in ſpiritu, ſi non ſit attenta. Ergo de neceſsitate orationis eſt, quod ſit attenta. *c. dolentes de celeb. Miſſ.*

¶ 2. Præterea, Oratio eſt aſcenſus intellectus in Deum. Sed quando oratio non eſt attenta, intellectus non aſcendit in Deum. Ergo de neceſsitate orationis eſt, quod ſit attenta.

¶ 3. Præterea, De neceſsitate orationis eſt, quod careat omni peccato. Sed non eſt abſque peccato quod aliquis orando euagationem mentis patiatur. Videtur enim deridere Deum, ſicut ſi alicui homini loqueretur, & non attenderet ad ea quæ ipſe proferret. Vnde Baſilius* dicit, quod diuinum auxilium eſt implorandum, non remiſſe nec mente huc vel illuc euagante: eo quod talis non ſolum non impe-

** In ſer. cuius tit. eſt, inſtitut. ad vitam perfectam, & de orando Deum, poſt med. illius, & in conſtit. exer. c. 1.*

impetrabit quod petit, ſed etiam magis Deum irritabit. Ergo de neceſsitate orationis videtur quod ſit attenta.

SED contra eſt, quod etiam ſancti viri orando quandoque euagationem mentis patiuntur, ſecundum illud Pſal. 39. Cor meum dereliquit me.

RESPONDEO dicendum, quod quæſtio hæc præcipue habet locum in oratione vocali. Circa quam ſciendum eſt, quod neceſſarium dicitur aliquid dupliciter. Vno modo, per quod melius peruenitur ad finem: & ſic attentio abſolute orationi neceſſaria eſt. Alio modo aliquid dicitur neceſſarium, ſine quo res non poteſt conſequi ſuum effectum. Eſt autem triplex effectus orationis. Primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod eſt mereri. Et ad hunc effectum non ex neceſsitate requiritur quod attentio adſit orationi per totum: ſed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit, reddit totam orationem meritoriam, ſicut in aliis meritoriis actibus accidit *. Secundum autem effectus orationis eſt ei proprius, quod eſt impetrare. Et ad hunc etiam effectum ſufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio deſit, oratio nec meritoria eſt, nec impetratiua. Illam enim orationem Deus non audit, cui ille qui orat non intendit, vt Gregor. dicit. Tertius autem effectus orationis eſt, quem præſentialiter efficit, ſcilicet quædam ſpiritualis refectio mentis. Et ad hoc de neceſsitate requiritur in oratione attentio: vt dicitur 1. Corinth. 14. Si orem lingua, mens mea ſine fructu eſt. Sciendum tamen, quod triplex eſt attentio, quæ orationi vocali poteſt adhiberi: vna quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret: ſecunda, qua attenditur ad ſenſum verborum: tertia, qua attenditur ad finem orationis, ſcilicet ad Deum, & ad rem pro qua oratur, quæ quidem eſt maxime neceſſaria. Et hanc etiam poſſunt habere idiotæ. Et quandoque in tantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, vt etiam omnium aliorum mens obliuiſcatur: ſicut dicit Hugo * de ſancto Victore.

vt ſup. dictũ eſt.

In lib. de modo orãdi, c. 2. à med. 10. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſpiritu & veritate orat qui ex inſtinctu ſpiritus ad orandum accedit, etiam ſi ex aliqua infirmitate mens poſtmodum euagetur.

Ad ſecundum dicendum, quod mens humana propter infirmitatem naturæ diu ſtare in alto non poteſt. Pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima

anima ad inferiora. Et ideo contingit, quod quando mens orantis aſcendit in Deum per contemplationem, ſubito euagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quod ſi quis ex propoſito, in oratione, mente euagetur, hoc peccatum eſt, & impedit orationis fructum. Et contra hoc Aug. * dicit in regula, Pſalmis & hymnis cum oratis Deum, hoc verſatur in corde quod profertur in ore. Euagatio vero mentis quæ fit præter propoſitum, orationis fructum non tollit. Vnde Baſilius * dicit, Si vero debilitatus à peccato fixe nequis orare, quantumcumque poteſt teipſum cohibeas, & Deus ignoſcit: eo quod non ex negligentia, ſed ex fragilitate non potes, vt oportet, aſsiſtere coram eo.

In 3. regula, to. 1

In ſer. de orando Deum, à me. ill. ad.

451

4. d. 15. q. 4. a. 2. q. 2. & 3. Et Ro. 1. le. 5. co. 4. Et 1. Cor. 3. fin. & co. 6. pri. Et prima The. 5. le. 2. co. 2. fi.

Art. 14. *Vtrum oratio debeat eſſe diuturna?*

AD quartumdecimum ſic proceditur. Videtur, quod oratio non debeat eſſe diuturna. Dicitur enim Matth. 6. Orantes nolite multum loqui. Sed oportet multum loqui diu orantem præſertim ſi oratio ſit vocalis. Ergo non debet eſſe oratio diuturna,

¶ 2. Præterea, Oratio eſt explicitiua deſiderij. Sed deſiderium tanto eſt ſanctius, quanto magis ad vnum reſtringitur, ſecundum illud Pſalm. 26. Vnam petij à Domino, hanc requiram. Ergo & oratio tanto eſt Deo acceptior, quanto eſt breuior.

¶ 3. Præterea, Illicitum videtur eſſe, quod homo tranſgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipue in his quæ pertinent ad cultum diuinum: ſecundum illud Exod. 19. Conteſtare populum, ne forte velit tranſcendere propoſitos terminos ad videndum Dominum, & pereat ex eis plurima multitudo. Sed à Deo præfixus eſt nobis terminus orandi per inſtitutionem orationis Dominicæ, vt patet Matth. 6. Ergo non licet vltra orationem protendere.

SED contra, Videtur quod continue ſit orandum: quia Dominus dicit Luc. 18. Oportet ſemper orare, & non deficere. Et primæ ad Theſſal. 5. Sine intermiſſione orate.

RESPONDEO dicendum, quod de oratione dupliciter loqui poſſumus. Vno modo ſecundum ſeipſam: alio modo ſecundum cauſam ſuam. Cauſa autem orationis eſt deſiderium charitatis, ex quo procedere debet oratio: quod quidem in nobis debet eſſe continuum vel actu vel virtute: manet enim virtus huius deſiderij in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere, vt dicitur 1. ad Corinth. 10. Et ſecundum hoc oratio debet eſſe continua. Vnde Auguſt. † dicit ad

† Ep. 121. cap. 9. in prin. p. 2.

ad Probam, In ipſa fide, ſpe, & charitate continuato deſiderio ſemper oramus. Sed ipſa oratio ſecundum ſe conſiderata non poteſt eſſe aſsidua, quia oportet aliis operibus occupari. Sed ſicut Aug. dicit † ibidem, Ideo per certa interualla horarum & temporum etiam verbis rogamus Deum, vt illis rerum ſignis nos ipſos admoneamus, quantumcumque in hoc deſiderio profecerimus, nobis ipſis innoteſcamus; & ad hoc agendum nos ipſos acrius excitemus. Vniuſcuiuſque autem rei quantitas debet eſſe proportionata fini, ſicut quantitas potionis ſanitati: vnde & conueniens eſt, vt oratio tantum duret, quantum eſt vtile ad excitandum interioris deſiderij feruorem. Cum vero hanc menſuram excedit, ita quod ſine tædio durare non poſsit, non eſt vlterius oratio protendenda. Vnde Aug.* dicit ad Probam, Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, ſed eas tamen breuiſsimas, & raptim quodam modo iaculatas: ne illa vigilanter erecta quæ oranti plurimum neceſſaria eſt, per productiores moras euaneſcat, atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam ipſi ſatis oſtendunt hanc intentionem ſicut non eſſe obruendam, ſi perdurare non poteſt; ita, ſi perdurauerit, non cito eſſe rumpendam. Et ſicut hoc eſt attendendum in oratione ſingulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi deuotionem.

Eod. loco nũc proxime dicto.

Epi. 121. c. 10. circa med. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Auguſt.* dicit ad Probam, non eſt hoc orare in multiloquio, ſi diutius oretur, Aliud eſt ſermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam & de ipſo Domino ſcriptum eſt, quod pernoctauerit in orando, & quod prolixius orauerit, vt nobis præberet exemplum. Et poſtea ſubdit, Abſit ab oratione multa locutio, ſed non deſit multa precatio, ſi feruens perſeuerat intentio. Nam multum loqui, eſt, in orando, rem neceſſariam ſuperfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam ſermonibus agitur.

Epi. 121. c. 10. c. 2.

Ad ſecundum dicendum, quod prolixitas orationis non conſiſtit in hoc quod multa petantur; ſed in hoc quod affectus continuetur ad vnum deſiderandum.

Ad tertium dicendum, quod Dominus non inſtituit hanc orationem, vt his ſolis verbis vti debeamus in orando: ſed quia ad hæc ſola impetranda debet tendere noſtræ orationis intentio, qualitercumque ea proferamus vel cogitemus.

Digitized by Google

Ad quartum dicendum, quod aliquis continue orat, vel propter continuitatem deſiderij, vt dictum eſt *: vel quia non intermittit quin temporibus ſtatutis oret: vel propter effectum, ſiue in ipſo orante, qui etiam poſt orationem remanet magis deuotus; ſiue etiam in alio: puta cum aliquis ſuis beneficiis prouocat alium vt pro ſe oret, etiam quando ipſe ab orando ceſſat & quieſcit.

In cor. a.

Art. 15. *Vtrum oratio ſit meritoria?*

452

Sup. a. 7. ad 2. & 4. d. 15. q. 4. a. 7. q. 2. per 1c. & q. 3. & ad 3.

AD quintumdecimum ſic proceditur. Videtur, quod oratio non ſit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratia. Sed oratio præcedit gratiam: quia etiam ipſa gratia per orationem impetratur, ſecundum illud Lucæ 11. Pater veſter de cælo dabit ſpiritum bonum petentibus ſe. Ergo oratio non eſt actus meritorius.

¶ 2. Præterea, Si oratio aliquid meretur, maxime videtur mereri illud, quod orando petitur. Sed hoc non ſemper meretur: quia multotiens etiam ſanctorum orationes non exaudiuntur: ſicut Paulus non eſt exauditus petens à ſe remoueri ſtimulum carnis. Ergo oratio non eſt actus meritorius.

¶ 3. Præterea, Oratio præcipue fidei innititur, ſecundum illud Iacob 1. Poſtulet autem, in fide nihil hæſitans. Fides autem non ſufficit ad merendum, vt patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non eſt actus meritorius.

SED contra eſt, quod ſuper illud Pſal. 34. Oratio mea in ſinu meo conuertetur, dicit gloſſa, Etſi eis non profuit, ego tamen non ſum mea mercede fruſtratus. Merces autem non debetur niſi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, oratio præter effectum ſpiritualis conſolationis, quam præſentialiter affert, duplicem habet virtutem reſpectu futuri effectus, ſcilicet virtutem merendi, & virtutem imperandi. Oratio autem, ſicut & quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice charitatis, cuius proprium obiectum eſt bonum æternum, cuius fruitionem meremur. Procedit tamen oratio à charitate, mediante religione, cuius eſt actus oratio, vt dictum eſt *: concomitantibus etiam quibuſdam aliis virtutibus, quæ ad bonitatem orationis requiruntur, ſcilicet humilitate & fide. Ad religionem enim pertinet ipſam orationem Deo offerre: ad charitatem vero pertinet deſiderium rei, cuius complementum oratio petit. Fides autem eſt neceſſaria ex parte Dei quem

Art. 13. huius q.

art. 3. huius q.

quem oramus: vt ſcilicet credamus ab eo nos poſſe obtinere quod petimus. Humilitas autem eſt neceſſaria ex parte ipſius petentis, qui ſuam indigentiam recognoſcit. Eſt etiam & deuotio neceſſaria. Sed hoc ad religionem pertinet, cuius eſt primus actus neceſſarius ad omnes conſequentes, vt ſupra dictum eſt *. Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei quem oramus: qui etiam nos ad orandum inducit. Vnde Auguſtinus dicit * in lib. de verbis Domini, Non nos hortaretur vt peteremus, niſi dare vellet. Et Chryſoſtom. dicit, Numquam oranti beneficia denegat, qui vt orantes non deficiant, ſua pietate inſtigat.

art. 1. q. prac.

Ser. 29. non remote à pr. t. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio ſine gratia gratum faciente, meritoria non eſt: ſicut nec aliquis alius actus virtuoſus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quaſi ex gratuito dono: quia ipſum orare eſt quoddam donum Dei, vt Auguſt. dicit in lib. de Perſeuerantia.

Ad ſecundum dicendum, quod ad aliud principaliter reſpicit meritum orationis quandoque, quam ad id quod petitur. Meritum enim præcipue ordinatur ad beatitudinem, ſed petitio orationis directe ſe extendit quandoque ad aliqua alia, vt ex dictis * patet. Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro ſeipſo, non ſit ei ad beatitudinem vtile, non meretur illud; ſed quandoque hoc petendo & deſiderando, meritum amittit: puta ſi petat à Deo complementum alicuius peccati, quod eſt, non pie orare. Quandoque vero non eſt neceſſarium ad ſalutem, nec manifeſte ſaluti contrarium: & tunc, licet orans poſſit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere, quod petit. Vnde Auguſtinus dicit in lib. ſententiarum Proſperi *, Fideliter ſupplicans Deo pro neceſſitatibus huius vitæ, & miſericorditer auditur, & miſericorditer non auditur. Quid enim infirmo ſit vtile, magis nouit medicus quã ægrotus. Et propter hoc etiam Paulus non fuit exauditus, petens amoueri ſtimulum carnis: quia non expediebat. Si vero id quod petitur, ſit vtile ad beatitudinem hominis, quaſi pertinens ad eius ſalutem, meretur illud non ſolum orando, ſed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit, ſed quando debet accipere. Quædam enim non negantur, ſed vt congruo dentur tempore, differuntur, vt Auguſt. dicit * ſuper Ioan. quod tamen poteſt impediri, ſi in petendo non perſeueret. Et propter hoc dicit Baſil. † Ideo quandoque petis,

a. 6. & 7.

** In lib. qui inſcribitur, Sententia ex Aug. decerptæ c. 212. t. 3. inter opera Aug.*

** tr. 102 paulo à prin. t. 9.*

† In ſer. de orãdo Deum à medio.

tis,& non accipis : quia perperam poſtulaſti , vel infideliter,vel leuiter,vel non conferentia tibi,vel deſtitiſti. Quia vero homo non poteſt alij mereri vitam æternam ex condigno, vt ſupra dictum * eſt: ideo per conſequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent , poteſt aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non ſemper ille auditur , qui pro alio orat,vt ſupra habitum eſt *. Et ideo ponuntur quatuor conditiones , quibus concurrentibus ſemper aliquis impetrat quod petit : vt ſcilicet pro ſe petat, neceſſaria ad ſalutem,pie,& perſeueranter.

1.2.quæſ. 114.a.6.

art.7. ad 2.& 3.

Ad tertium dicendum, quod oratio innititur principaliter fidei,non quantum ad efficaciam merendi,quia ſic innititur principaliter charitati: ſed quantum ad efficaciam impetrandi : quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ diuinæ & miſericordiæ , ex quibus oratio impetrat quod petit.

453 Art.16. *Vtrum peccatores orando , impetrent aliquid à Deo?*

inf.q.178 a.2 ad 1. Et po.q. 6.a.9. ad 5, Et Io. 4.lect.co. 3.& 4.

AD ſextumdecimum ſic proceditur. Videtur , quod peccatores orando non impetrent aliquid à Deo. Dicitur enim Ioan.9. Scimus quia peccatores Deus non audit. Quod conſonat ei quod dicitur Prouer. 28. Qui declinat aures ſuas ne audiat legem , oratio eius erit execrabilis : Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid à Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid à Deo.

¶ 2. Præterea , Iuſti impetrant à Deo illud quod merentur, vt ſupra habitum eſt *. Sed peccatores nihil poſſunt mereri : quia gratia carent,& etiam charitate, quæ eſt virtus pietatis , vt dicit gloſſ.2. ad Timoth.3. ſuper illud , Habentes quidem ſpeciem pietatis, virtutem autem eius abnegantes. Et ita non pie orant: quod requiritur ad hoc quod oratio impetret , vt ſupra dictum eſt *. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

art.præc.

art.præc. ad 2.

¶ 3. Præterea , Chryſoſtomus dicit ſuper * Matthæum , Pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictauit. Sed in oratione quam Chriſtus dictauit,dicitur, Dimitte nobis debita noſtra,ſicut & nos dimittimus debitoribus noſtris : quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes , & ſic non ſunt exauditione digni : vel ſi non dicant , non exaudiuntur:quia formam orandi à Chriſto inſtitutam non ſeruant.

In opere imperfecto hom. 14.

SED contra eſt , quod Auguſt. * dicit ſuper Ioan. Si peccatores non exaudiret Deus , fruſtra Publicanus dixiſſet, Domine propitius eſto mihi peccatori. Et

tract 44. in Ioan. à med. t 9.

Digitized by Google

Et Chryſoſt. dicit ſuper Matth. † Omnis qui petit, accipit: id eſt, ſiue iuſtus ſit, ſiue peccator.

hom. 18. in opere imperfecto, parũ ante medium, t. 2.

RESPONDEO dicendum, quod in peccatore duo ſunt conſideranda, ſcilicet natura, quam diligit Deus: & culpa quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, in quantum peccator, id eſt, ſecundum deſiderium peccati, in hoc à Deo non auditur ex miſericordia, ſed quandoque auditur ad vindictam: dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim quædam negat propitius, quæ concedit iratus, vt Auguſt. dicit * Orationem vero peccatoris ex bono naturæ deſiderio procedentem Deus audit, non quaſi ex iuſtitia, quia peccator hoc non meretur, ſed ex pura miſericordia; obſeruatis tamen quatuor † premiſsis conditionibus: vt ſcilicet pro ſe petat, neceſſaria ad ſalutem, pie, & perſeueranter.

tract. 73. in Ioan. paulo à prin. t. 9. Et de verbis domini, ſerm. 53.
† a. praec. ad 2

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit ſuper Ioan. * Illud verbum eſt cæci adhuc inuncti, id eſt, nondum perfecte illuminati; & ideo non eſt ratum: quamuis poſsit verificari, ſi intelligatur de peccatore, in quantum eſt peccator: per quem etiam modum oratio eius dicitur execrabilis.

** tra. 44. in Ioan. à med. t. 9.*

Ad ſecundum dicendum, quod peccator non poteſt pie orare, quaſi eius oratio ex habitu virtutis informetur. Poteſt tamen eius oratio eſſe pia, quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens: ſicut ille qui non habet habitum iuſtitiæ, poteſt aliquid iuſtum velle, vt ex ſupradictis patet *. Et quamuis eius oratio non ſit meritoria, poteſt tamen eſſe impetratiua: quia meritum innititur iuſtitiæ, ſed impetratio innititur gratiæ.

In co. art. & q. 10. art. 4. & q. 58. art. 1. ad 3.

Ad tertium dicendum, quod ſicut dictum eſt †, oratio Dominica profertur ex perſona communi totius Eccleſiæ. Et ideo ſi aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem Dominicam, non mentitur: quamuis hoc quod dicit, non ſit verum quantum ad ſuam perſonam: eſt enim verum, quantum ad perſonam Eccleſiæ, extra quam eſt, merito: & ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati ſunt debitoribus ſuis dimittere; & ideo ipſi orantes exaudiuntur, ſecundum illud Eccleſ. 28. Relinque proximo tuo nocenti te: & tunc deprecanti tibi peccata ſoluentur.

† art. 7. ad 1.

454

Art. 17. *Vtrum conuenienter dicantur eſſe orationis partes, Obſecrationes, Orationes, Poſtulationes, & Gratiarum actiones.*

4. d. 15. q. 4. a. 3. Et Phi. 4. co. 3. & 1. epiſt. 1. cor. 1. & 2.

AD decimumſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod inconuenienter dicantur eſſe orationis partes,

Digitized by Google

tes, obſecrationes, orationes, poſtulationes, & gratiarum actiones. Obſecratio enim videtur eſſe quædam adiuratio. Sed ſicut Origenes dicit * ſuper Matthæum, Non oportet, quod vir qui vult ſecundum Euangelium viuere, adiuret alium. Si enim iurare non licet, nec adiurare. Ergo inconuenienter ponitur obſecratio orationis pars.

Origen. hom. vlt. in Matt. non multũ remote ante med. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Oratio † ſecundum Damaſcenum, eſt petitio decentium à Deo. Inconuenienter ergo orationes contra poſtulationes diuiduntur.

† lib. 3. de fid. c. 24.

¶ 3. Præterea, Gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia vero ad futura. Sed præterita ſunt priora futuris. Inconuenienter ergo gratiarum actiones poſt alia ponuntur.

In contrarium eſt auctoritas Apoſtoli primæ ad Timoth. 2.

RESPONDEO dicendum, quod ad orationem tria requiruntur. Quorum primum eſt, vt orans accedat ad Deum quem orat. quod ſignificatur nomine Orationis: quia oratio eſt aſcenſus intellectus in Deum. Secundo requiritur petitio, quæ ſignificatur nomine Poſtulationis, ſiue petitio proponatur determinate, quod quidam nominant proprie poſtulationem: ſiue indeterminate, vt cum quis petit iuuari à Deo, quod nominant ſupplicationem: ſiue ſolum factum narretur, ſecundum illud Ioan. 11. Ecce quem amas infirmatur: quod vocant inſinuationem. Tertio, requiritur ratio impetrandi quod petitur: & hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei eſt eius ſanctitas, propter quam petimus exaudiri, ſecundum illud Danielis 9. Propter temetipſum inclina Deus meus aurem tuam, & ad hoc pertinet obſecratio, quæ eſt per ſacra conteſtatio: ſicut cum dicimus, Per natiuitatem tuam libera nos Domine. Ratio vero impetrandi ex parte petentis eſt gratiarum actio: quia de acceptis beneficiis gratias agentes meremur accipere potiora, vt in collecta dicitur. Et ideo dicit gloſſ. * 1. ad Timoth. 2. quod in miſſa obſecrationes ſunt quæ præcedunt conſecrationem, in quibus quædam ſacra commemorantur. Orationes ſunt in ipſa conſecratione, in qua mens maxime debet eleuari in Deum. Poſtulationes autem ſunt in ſequentibus petitionibus. Gratiarum actiones in fine. In pluribus etiam Eccleſiæ collectis hæc quatuor poſſunt attendi: ſicut in collecta Trinitatis, quod dicitur, Omnipotens ſempiterne Deus, pertinet ad orationis aſcenſum in Deum. Quod dicitur, Qui dediſti famulis tuis, &c. pertinet ad gratiarum actio

gl ord. in prin. commentary ad cap. 2. 1. ad Timoth.

Digitized by Google

dediſti famulis tuis, &c. pertinet ad gratiarum actionem. Quod dicitur, Præſta quæſumus, &c. pertinet ad poſtulationem. Quod in fine ponitur, Per Dominum noſtrum, &c. pertinet ad obſecrationem. In collationibus autem Patrum * dicitur, quod obſecratio eſt imploratio pro peccatis: oratio cum aliquid Deo vouemus: poſtulatio cum pro aliis petimus. Sed primum melius eſt.

In collatione 9. c. 11. 12. & 13. ſimul.

Ad primum ergo dicendum, quod obſecratio non eſt adiuratio ad compellendum, quæ prohibetur: ſed ad miſericordiam implorandum.

Ad ſecundum dicendum, quod oratio communiter ſumpta includit omnia quæ hic dicuntur. Sed ſecundum quod contra alia diuiditur, importat proprie aſcenſum in Deum.

Ad tertium dicendum, quod in diuerſis præterita præcedunt futura. Sed aliquid vnum & idem, prius eſt futurum quam ſit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis præcedit poſtulationem aliorum beneficiorum. Sed idem beneficium prius poſtulatur, & vltimo cum acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur. Poſtulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum à quo petimus. Orationem autem præcedit obſecratio: quia ex conſideratione diuinæ bonitatis, ad eum audemus accedere.

QVAESTIO LXXXIV.

De exterioribus actibus latriæ, in tres articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de exterioribus actibus latriæ.

¶ Et primo, de adoratione, per quam aliquis ſuum corpus ad Deum venerandum exhibet.

¶ Secundo, de illis actibus, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur.

¶ Tertio, de actibus quibus ea quæ Dei ſunt, aſſumuntur.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum adoratio ſit actus latriæ?

¶ Secundo, vtrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem?

¶ Tertio, vtrum adoratio requirat determinationem loci?

455

Art. I. *Vtrum adoratio ſit actus latriæ, ſiue religionis?*

3. d. 10. q. 1. a. 2. q. 7. & 3. contra G. c. 119.

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod adoratio non ſit actus latriæ, ſiue religionis. Cultus enim religionis ſoli Deo debetur. Sed adoratio

non debetur ſoli Deo. Legitur enim Geneſ. 18. quod Abraham adorauit Angelos. Et 3. Regum 1. dicitur, quod Nathan Propheta ingreſſus ad regem Dauid, adorauit eum pronus in terram. Ergo adoratio non eſt actus religionis.

¶ 2. Præterea, Religionis cultus debetur Deo, prout in ipſo beatificamur, vt patet per Auguſt. in 10. de Ciuit. Dei *. Sed adoratio debetur ei ratione maieſtatis: quia ſuper illud Pſalm. 28. Adorate Dominum in atrio ſancto eius, dicit gloſſ. De his atriis venitur in atrium, vbi maieſtas adoratur. Ergo adoratio non eſt actus latriæ.

li. 10. c. 1. à medio, tom. 5.

¶ 3. Præterea, Vnius religionis cultus tribus perſonis debetur. Non autem vna adoratione adoramus tres perſonas: ſed ad inuocationem trium perſonarum ſingulariter genu flectimus. Ergo adoratio non eſt actus latriæ.

SED contra eſt, quod Matth. 4. inducitur, Dominum Deum tuum adorabis, & illi ſoli ſeruies.

RESPONDEO dicendum, quod adoratio ordinatur in reuerentiam eius, qui adoratur. Manifeſtum eſt autem ex dictis *, quod religionis proprium eſt reuerentiam Deo exhibere. Vnde adoratio qua Deus adoratur, eſt religionis actus.

q. 81. a. 1. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Deo debetur reuerentia propter eius excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur: non ſecundum æqualitatem, ſed ſecundum quamdam participationem. Et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam: & alia veneratione quaſdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua poſt dicetur *. Et quia ea quæ exterius aguntur, ſigna ſunt interioris reuerentiæ, quædam exteriora ad reuerentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum eſt adoratio. Sed aliquid eſt quod ſoli Deo exhibetur, ſcilicet ſacrificium: vnde Auguſt. dicit * in 10. de Ciuitate Dei, Multa de cultu diuino vſurpata ſunt, quæ honoribus deferuntur humanis, ſiue humilitate nimia, ſiue adulatione peſtifera: ita tamen vt quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi & venerandi: ſi autem eis multum additur, & adorandi. Quis vero ſacrificandum cenſuit, niſi ei quem Deum aut ſciuit, aut putauit, aut finxit? Secundum reuerentiam ergo, quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adorauit Dauid. Secundum autem reuerentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, timens ne honorem Dei transferret

q. 110 & ſeq. & q. 103. art. 3. & q 4.

c. 4. circa fin. tom. 5.

Digitized by Google

ad hominem, vt dicitur Heſter 13. Et ſimiliter ſecundum reuerentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adorauit Angelos, & etiam Ioſue, vt legitur Ioſue 5. quamuis poſſit intelligi, quod adorauerint adoratione latriæ Deum, qui in perſona Angeli apparebat & loquebatur. Secundum autem reuerentiam quæ debetur Deo, prohibitus eſt Ioannes Angelum adorare, Apoc. vlt. Tum ad oſtendendum dignitatem hominis, quam adeptus eſt per Chriſtum, vt Angelis æquetur: vnde ibi ſubditur, Conſeruus tuus ſum, & fratrum tuorum. Tum etiam ad excludendum idololatriæ occaſionem: vnde ſubditur, Deum adora.

Ad ſecundum dicendum, quod ſub maieſtate diuina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet, quod in ipſo ſicut in ſummo bono, beatificamur.

Ad tertium dicendum, quod quia vna eſt excellentia trium perſonarum, vnus honor & reuerentia eis debetur, & per conſequens vna adoratio. In cuius figuram cum legitur de Abraham Geneſ. 16. quod tres viri ei apparuerunt: adorans, vnum alloquitur dicens, Domine, ſi inueni gratiam, &c. Terna autem genuflexio ſignum eſt ternarij perſonarum, non autem diuerſitatis adorationum.

Art. 2. *Vtrum adoratio importet actum corporalem?* 456

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Ioan. 4. Veri adoratores adorabunt Patrem in ſpiritu & veritate. Sed id quod fit in ſpiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum. *Sup. q. 81. a. 7. & 3. d. 9. q. 1. a. 3. & 3. contra c. 119.*

¶ 2. Præterea, Nomen adorationis ab oratione ſumitur. Sed oratio principaliter conſiſtit in interiori actu: ſecundum illud 1. ad Corinth. 14. Orabo ſpiritu, orabo & mente. Ergo adoratio maxime importat ſpiritualem actum.

¶ 3. Præterea, Corporales actus ad ſenſibilem cognitionem pertinent. Deum autem non attingimus ſenſu coporis, ſed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

SED contra eſt, quod ſuper illud Exod. 20. Non adorabis ea, neque coles, dicit gloſſ. * Nec affectu colas, nec ſpecie adores. *gloſ. ord. ibid.*

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Damaſc. dicit in 4. lib. * Quia ex duplici natura compoſiti ſumus, intellectuali ſcilicet & ſenſibili, duplicem adorationem Deo offerimus: ſcilicet ſpiritualem, quæ *lib. 4. ort. fid. in princip. c. 13.*

Digitized by Google

conſiſtit in interiori mentis deuotione: & corporalem, quæ conſiſtit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod eſt exterius, refertur ad id quod eſt interius, ſicut ad principalius: ideo ipſa exterior adoratio fit propter interiorem: vt videlicet per ſigna humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noſter affectus ad ſubiiciendum ſe Deo: quia connaturale eſt nobis, vt per ſenſibilia ad intelligibilia procedamus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam adoratio corporalis in ſpiritu fit, in quantum ex ſpirituali deuotione procedit, & ad eam ordinatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut oratio primordialiter eſt quidem in mente, ſecundario autem
q.84.ar.12. verbis exprimitur, vt ſupra dictum eſt*: ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reuerentia conſiſtit, ſecundario autem in quibuſdam corporalibus humilitatis ſignis: ſicut genu flectimus, noſtram infirmitatem deſignantes in comparatione ad Deum: proſternimus autem nos, quaſi profitentes nos nihil eſſe ex nobis.

Ad tertium dicendum, quod etſi per ſenſum Deum attingere non poſsimus, per ſenſibilia tamen ſigna mens noſtra prouocatur vt tendat in Deum.

457 Art. 3. *Vtrum adoratio requirat determinatum locum?*

1.Tim.2. AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Io.4. Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hieroſolymis adorabitis Patrem. Eadem autem ratio videtur eſſe & de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum.

¶ 2. Præterea, Adoratio exterior ordinatur ad interiorem. Sed interior adoratio fit ad Deum, vt vbique exiſtentem. Ergo exterior adoratio non requirit determinatum locum.

¶ 3. Præterea, Idem Deus eſt qui in nouo & veteri teſtamento adoratur. Sed in veteri teſtamento fiebat adoratio ad occidentem: nam oſtium tabernaculi reſpiciebat ad orientem, vt habetur Exod. 16. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, ſi aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

SED contra eſt, quod dicitur Iſai.59. & inducitur Luc. 19. Domus mea, domus orationis vocabitur.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum
art.præc. eſt*, in adoratione principalius eſt interior deuotio

tio mentis: ſecundarium autem eſt quod pertinet exterius ad corporalia ſigna. Mens autem interius apprehendit Deum quaſi non comprehenſum aliquo loco. Sed corporalia ſigna neceſſe eſt quod in determinato loco & ſitu ſint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quaſi ſit de neceſsitate ipſius, ſed ſecundum quamdam decentiam, ſicut & alia corporalia ſigna.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per illa verba prænuntiat ceſſationem adorationis tam ſecundum ritum Iudæorum adorantium in Hieruſalem, quam etiam ſecundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Vterque enim ritus ceſſauit, veniente ſpirituali Euangelij veritate: ſecundum quam in omni loco Deo ſacrificatur, vt dicitur Malach. 1.

Ad ſecundum dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum: non propter Deum qui adoratur, quaſi loco concludatur, ſed propter ipſos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primo quidem propter loci conſecrationem, ex qua ſpiritualem deuotionem concipiunt orantes vt magis exaudiantur: ſicut patet ex adoratione Salomonis, 3. Reg. 8. Secundo propter ſacra myſteria, & alia ſanctitatis ſigna, quæ ibi continentur. Tertio propter concurſum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis: ſecundum illud Matth. 18. Vbi ſunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi ſum ego in medio eorum.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quamdam decentiam adoramus verſus orientem. Primo quidam propter diuinæ maieſtatis indicium: quod nobis manifeſtatur in motu cœli, qui eſt ab oriente. Secundo propter paradiſum in oriente conſtitutum, vt legitur Gen. 2. ſecundum litteram Septuaginta interpretum: quaſi quæramus ad paradiſum redire. Tertio propter Chriſtum, qui eſt lux mundi, & oriens nominatur Zach. 6. Et qui aſcendit ſuper cœlum cœli ad orientem. Et ab oriente etiam expectatur venturus, ſecundum illud Matth. 24. Sicut fulgur exit ab oriente, & paret vſque ad occidentem: ita erit & aduentus filij hominis.

QVAESTIO LXXXV.

De his quæ Deo à fidelibus dantur: & primo de Sacrificiis, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de actibus, quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

CIRCA quos occurrit duplex conſideratio.

¶ Primo quidem de his quæ Deo à fidelibus dantus.

¶ Secundo de votis quibus ei aliqua promittuntur.

CIRCA primum conſiderandum eſt de ſacrificiis, oblationibus, primitiis, & decimis.

CIRCA ſacrificia quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum offerre Deo ſacrificium, ſit de lege naturæ?

¶ Secundo, vtrum ſoli Deo ſit ſacrificium offerendum?

¶ Tertio, vtrum offerre ſacrificium ſit ſpecialis actus virtutis?

¶ Quarto, vtrum omnes teneantur ad ſacrificium offerendum?

458 Art. I. *Vtrum offerre ſacrificium Deo, ſit de lege naturæ?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod offerre ſacrificinm Deo, non ſit de lege naturæ. Ea enim quæ ſunt iuris naturalis, communia ſunt apud omnes homines. Non autem hoc contingit circa ſacrificia. Nam quidam leguntur obtuliſſe in ſacrificium panem & vinum, ſicut de Melchiſedech dicitur Geneſ. 14. Et quidam hæc, quidam vero alia, vt animalia. Ergo oblatio ſacrificiorum non eſt de iure naturali.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ſunt iuris naturalis, omnes iuſti ſeruauerunt. Sed non legitur de Iſaac quod ſacrificium obtulerit. Neque etiam de Adam: de quo tamen dicitur Sap. 10. quod ſapientia eduxit eum à delicto ſuo. Ergo oblatio ſacrificij non eſt de iure naturali.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit 10. de Ciu. Dei *, quod ſacrificia in quadam ſignificantia offeruntur. Voces autem quæ ſunt præcipua inter ſigna, ſicut idem dicit in lib. de Doct. Chriſt. † non ſignificant naturaliter, ſed ad placitum, ſecundum Philoſ. * Ergo ſacrificia non ſunt de lege naturali.

** li. 10. c. 19. & c. 5. & 6. tom. 5.*
† li. 3. c. 3. circa medium, t. 3
** Ari. li. 3. Perih. c. 1. to. 1.*

SED contra eſt, quod in qualibet ætate, & apud quaſlibet hominum nationes ſemper fuit aliqua ſacrificiorum oblatio. Quod autem eſt apud omnes, videtur naturale eſſe. Ergo & oblatio ſacrificiorum eſt de iure naturali.

RESPONDEO dicendum, quod naturalis ratio dictat homini, quod alicui ſuperiori ſubdatur propter defectus, quos in ſeipſo ſentit: in quibus ab aliquo ſuperiori eget adiuuari & dirigi. Et quicquid illud ſit, hoc eſt quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus, naturaliter inferiora ſuperioribus ſubduntur; ita etiam naturalis ratio dictat homini

Digitized by Google

homini ſecundum naturalem inclinationem, vt ei quod eſt ſupra hominem, ſubiectionem, & honorem exhibeat ſecundum ſuum modum. Eſt autem modus conueniens homini, vt ſenſibilibus ſignis vtatur ad aliqua exprimenda: quia ex ſenſibilibus cognitionem accipit. Et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibuſdam ſenſibilibus rebus vtatur, offerens eas Deo in ſignum debitæ ſubiectionis, & honoris, ſecundum ſimilitudinem eorum, qui dominis ſuis aliqua offerunt in recognitionem dominij. Hoc autem pertinet ad rationem ſacrificij. Et ideo oblatio ſacrificij pertinet ad ius naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſupra dictum * eſt, aliqua in communi ſunt de iure naturali, *1.2.q.95.*
quorum determinationes ſunt de iure poſitiuo: ſicut *ar. 2.*
quod malefactores puniantur, habet lex naturalis; ſed quod tali pœna vel tali puniantur, eſt ex conſtitutione diuina, vel humana. Similiter etiam oblatio ſacrificij in communi eſt de lege naturali: & ideo in hoc omnes conueniunt. Sed determinatio ſacrificiorum eſt ex inſtitutione humana vel diuina: & ideo in hoc differunt.

Ad ſecundum dicendum, quod Adam, & Iſaac, ſicut & alij iuſti, Deo ſacrificium obtulerunt, ſecundum ſui temporis congruentiam: vt patet per * Greg. qui di- *l. 4. Mor.*
cit, quod apud antiquos per ſacrificiorum oblationes *c. 2. parũ*
remittebatur peccatum originale. Non tamen de om- *ante me.*
nibus iuſtorum ſacrificiis fit mentio in ſcriptura, ſed ſolum de illis circa quæ aliquid ſpeciale accedit. Poteſt tamen eſſe ratio, quare Adam non legitur ſacrificium obtuliſſe: ne, quia in ipſo notatur origo peccati, ſimul etiam in eo ſanctificationis origo ſignificaretur. Iſaac vero ſignificauit Chriſtum, in quantum ipſe oblatus eſt in ſacrificium: vnde non oportebat, vt ſignificaretur quaſi ſacrificium offerens.

Ad tertium dicendum, quod ſignificare conceptus ſuos, eſt homini naturale: ſed determinatio ſignorum eſt ſecundum humanum placitum. 459

Art. 2. *Vtrum ſoli Deo ſit ſacrificium offerendum?* *1.2.q.102.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod non ſo- *a.3 co. Et*
li ſummo Deo ſit ſacrificium offerendum. Cum *3.q.48.*
enim ſacrificium Deo offerri debeat, videtur quod *a.3. co. Et*
omnibus illis ſit ſacrificium offerendum, qui diuinita- *3. contra*
tis conſortes fiunt. Sed etiam ſancti homines efficiun- *c. 120. col.*
tur diuinæ naturæ conſortes, vt dicitur 2. Petri 1 Vn- *2. fin. Et*
de & de eis in Pſalm. 81. dicitur, Ego dixi, Dij eſtis. *Pſ. 28. co.*
Angeli etiam filij Dei nominantur, vt patet Iob 1. Ergo *1. Et Ro.*
omnibus his debet ſacrificium offerri. *1. le. 7. fi.*

¶ 2. Præterea, Quanto aliquis maior eſt, tanto ei maior honor debet exhiberi. Sed Angeli & ſancti ſunt multo maiores quibuſcumque terrenis Principibus quibus tamen eorum ſubditi multo maiorem honorem impendunt, ſe coram eis proſternentes, & munera offerentes, quam ſit oblatio alicuius animalis, vel rei alterius in ſacrificium. Ergo multo magis Angelis, & ſanctis poteſt ſacrificium offerri.

¶ 3. Præterea, Templa & altaria inſtituuntur ad ſacrificia offerenda. Sed templa, & altaria inſtituuntur Angelis, & Sanctis. Ergo etiam ſacrificia poſſunt eis offerri.

SED contra eſt, quod dicitur Exod. 22. Qui immolat diis, occidetur, præter Domino ſoli.

Art. præc. RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum* eſt, oblatio ſacrificij fit ad aliquid ſignificandum. Significat autem ſacrificium quod offertur exterius, interius ſpirituale ſacrificium, quo anima ſeipſam offert Deo: ſecundum illud Pſalmiſtæ, Sacrificium Deo ſpiritus contribulatus. Quia ſicut ſupra dictum* eſt, exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem ſe offert Deo in ſacrificium, ſicut principio ſuæ creationis, & ſicut fini ſuæ beatificationis. Secundum autem veram fidem ſolus Deus eſt creator animarum noſtrarum, vt in primo habitum* eſt. In ſolo etiam eo animæ noſtræ beatitudo conſiſtit, vt ſupra dictum † eſt. Et ideo ſicut ſoli Deo ſummo debemus ſacrificium ſpirituale offerre, ita etiam ſoli Deo debemus offerre exteriora ſacrificia. Sicut etiam orantes atque laudantes ad eum dirigimus ſignificantes voces, cui res ipſas in corde quas ſignificamus, offerimus, vt Auguſtinus dicit 10.* de Ciuitate Dei. Hoc etiam videmus in omni republica obſeruari, quod ſummum rectorem aliquo ſigno ſingulari honorant: quod cuicumque alteri deferretur, eſſet crimen læſæ maieſtatis. Et ideo in lege diuina ſtatuitur pœna mortis his qui diuinum honorem aliis exhibent.

q. 84 a. 2 & q. 81. art. 7.
q. 118. a. 2.
† 1. 2. q. 2 & 3. a. 8.
** c. 19. paulo à prin. t. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod nomen diuinitatis communicatur aliquibus non per æqualitatem, ſed per participationem: & ideo nec æqualis honor eis debetur.

Ad ſecundum dicendum, quod in oblatione ſacrificij non penſatur pretium occiſi pecoris, ſed ſignificatio, qua hoc fit in honorem ſummi rectoris totius Vniuerſi. Vnde ſicut* Aug. dicit 10. † de Ciuit. Dei, Dæmones non cadauerinis nidoribus, ſed diuinis honoribus gaudent.

** l. 20. cõtra Fauſ. c. 21 to. 6.*
† c. 19. nõ procul à fin. t. 5.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod ſicut Aug. dicit 8.* de Ciuit. Dei, Non conſtituimus Martyribus templa, ſacerdotia, ſacra, & ſacrificia: quoniam non ipſi, ſed Deus eorum nobis eſt Deus. Vnde ſacerdos non dicit, Offero tibi ſacrificium Petre, vel Paule: ſed Deo de illorum victoriis gratias agimus, & nos ad imitationem eorum exhortamur. *lib.8.c. vlt. in pri. to.6.

Art.3 *Vtrum oblatio ſacrificij ſit ſpecialis actus virtutis?* 460

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod oblatio ſacrificij non ſit ſpecialis actus virtutis. Dicit enim Aug. 10.* de Ciuit. Dei, Verum ſacrificium eſt omne opus quod agitur, vt ſancta ſocietate inhæreamus Deo. Sed omne opus bonum non eſt ſpecialis actus alicuius determinatæ virtutis. Ergo oblatio ſacrificij non eſt ſpecialis actus determinatæ virtutis. *cap. 6. in pri. to.5.

¶ 2. Præterea, Maceratio corporis, quæ fit per ieiunium, pertinet ad abſtinentiam: quæ autem fit per continentiam, pertinet ad caſtitatem: quæ autem eſt in martyrio, pertinet ad fortitudinem: quæ omnia videntur comprehendi ſub ſacrificij oblatione, ſecundum illud Romanorum 12. Exhibeatis corpora veſtra hoſtiam viuentem. Dicit etiam Apoſtolus ad Hebræos vltimo, Beneficentiæ & communionis nolite obliuiſci: talibus enim hoſtiis promeretur Deus. Beneficia autem & communio pertinent ad charitatem, miſericordiam, & liberalitatem. Ergo ſacrificij oblatio non eſt ſpecialis actus determinatæ virtutis.

¶ 3. Præterea, Sacrificium videtur, quod Deo exhibetur. Sed multa ſunt quæ Deo exhibentur, ſicut deuotio, oratio decimæ, primitiæ, oblationes, & holo cauſta. Ergo ſacrificium non videtur eſſe aliquis ſpecialis actus determinatæ virtutis.

SED contra eſt, quod in lege ſpecialia præcepta de ſacrificiis dantur, vt patet in principio Leuit.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ſupra habitum * eſt, quando actus vnius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo ſpeciem eius: ſicut cum quis furatur, vt fornicetur, ipſum furtum accipit quodammodo fornicationis deformitatem: ita quod ſi etiam alias non eſſet peccatum, ex hoc iam peccatum eſſet, quod ad fornicationem ordinatur. Sic ergo ſacrificium eſt quidam ſpecialis actus laudem habens ex hoc quod in diuinam reuerentiam fit: propter quod ad determinatam virtutem pertinet, ſcilicet ad religionem. Contingit autem & ea quæ ſecundum alias virtutes fiunt, in diuinam reuerentiam *1.2.q 18. art.6.

reuerentiam ordinari: puta, cum aliquis eleemoſynam facit de rebus propriis propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni ſubiicit propter diuinam reuerentiam. ſecundum hoc etiam actus aliarum virtutum, ſacrificia dici poſſunt. Sunt tamen quidam actus, qui non habent ex alio laudem, niſi quia fiunt propter reuerentiam diuinam. Et iſti actus proprie ſacrificia dicuntur, & pertinent ad virtutem religionis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipſum quod Deo quadam ſpirituali ſocietate volumus inhærere, ad diuinam reuerentiam pertinet. Et ideo cuiuſcumque virtutis actus rationem ſacrificij accipit ex hoc quod agitur, vt ſancta ſocietate Deo inhæreamus.

Ad ſecundum dicendum, quod triplex eſt hominis bonum. Primum quidem eſt bonum animæ, quod Deo offertur interiori quodam ſacrificio per deuotionem, & orationem, & alios huiuſmodi interiores actus. Et hoc eſt principale ſacrificium. Secundum eſt, bonum corporis, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, & abſtinentiam, ſeu continentiam. Tertium, eſt bonum exteriorum rerum, de quo ſacrificium offertur Deo: directe quidem, quando immediate res noſtras Deo offerimus: mediate autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod ſacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit: ſicut quod animalia occidebantur, & comburebantur: quod panis frangitur, & comeditur, benedicitur: & hoc ipſum nomen ſonat. Nam ſacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid ſacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiam ſi nihil circa ipſum fiat: ſicut dicuntur offerri denarij, vel panes in altari: circa quas nihis fit. Vnde omne ſacrificium eſt oblatio, ſed non conuertitur. Primitiæ autem, oblationes ſunt, quia Deo offerebantur, vt legitur Deut. 26. Non autem ſunt ſacrificia, quia nihil ſacrum circa eas fiebat. Decimæ autem proprie loquendo, non ſunt ſacrificia, neque oblationes: quia non immeditate Deo, ſed miniſtris diuini cultus exhibentur.

416 Art. 4. *Vtrum omnes teneantur ad ſacrificia offerenda?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod non omnes teneantur ad ſacrificia offerenda. Dicit enim Apoſt. Rom. 3. Quæcumque lex loquitur, his qui ſunt in lege loquitur. Sed lex de ſacrificiis non fuit omnibus

Digitized by Google

omnibus data, ſed ſoli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad ſacrificia tenebantur.

¶ 2. Præterea, Sacrificia Deo offeruntur ad aliquid ſignificandum. Sed non eſt omnium huiuſmodi ſignificationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad ſacrificia offerenda.

¶ 3. Præterea, Ex hoc ſacerdotes dicuntur, quod ſacrificium Deo offerunt. Sed non omnes ſunt ſacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad ſacrificia offerenda.

SED contra eſt, quod ſacrificium offerre eſt de lege naturæ, vt ſupra habitum * eſt. Ad ea autem quæ ſunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad ſacrificium Deo offerendum. *art. 1. huius quæſt.*

RESPONDEO dicendum, quod duplex eſt ſacrificium, ſicut dictum * eſt: quorum primum, & principale eſt ſacrificium interius, ad quod omnes tenentur: omnes enim tenentur Deo deuotam mentem offerre. Aliud autem eſt ſacrificium exterius, quod in duo diuiditur. Nam quoddam eſt quod ex hoc ſolum laudem habet, quod Deo aliquid exterius offertur in proteſtationem diuinæ ſubiectionis: & ad hoc aliter tenentur illi qui ſunt ſub lege noua, vel veteri, aliter illi qui non ſunt ſub lege. Nam illi qui ſunt ſub lege, tenentur ad determinata ſacrificia offerenda, ſecundum legis præcepta. Illi vero qui non erant ſub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem diuinum, ſecundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinate ad hæc, vel ad illa. Aliud vero eſt exterius ſacrificium, quando actus exteriores aliarum virtutum in diuinam reuerentiam aſſumuntur. Quorum quidam cadunt ſub præcepto, ad quos omnes tenentur: quidam vero ſunt ſupererogationis, ad quos non omnes tenentur. *art. 2. huius quæſt.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad illa determinata ſacrificia, quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur. Tenebantur tamen ad aliqua ſacrificia interiora vel exteriora, vt dictum * eſt. *In corp. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod quamuis non omnes ſciant explicite virtutem ſacrificiorum, ſciunt tamen implicite, ſicut & habent fidem implicitam, vt ſupra habitum * eſt. *q. 2. art. 7*

Ad tertium dicendum, quod ſacerdotes offerunt ſacrificia quæ ſunt ſpecialiter ordinata ad cultum diuinum, non ſolum pro ſe, ſed etiam pro aliis. Quædam vero ſunt alia ſacrificia, quæ quilibet poteſt pro ſe Deo offerre, vt ex ſupradictis * patet. *In eo. art. & art. 2. & 3.*

Digitized by Google

QVAESTIO LXXXVI.

De Oblationibus, & primitiis, in quatuor articulos diuiſa.

POſtea conſiderandum eſt de oblationibus, & primitiis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum aliquæ oblationes ſint de neceſsitate præcepti?

¶ Secundo, quibus oblationes debeantur.

¶ Tertio, de quibus rebus fieri debeant.

¶ Quarto, ſpecialiter de oblationibus primitiarum, vtrum ad eas homines ex neceſsitate teneantur?

462 Art. 1: *Vtrum homines teneantur ad oblationes ex neceſsitate præcepti?*

a.1.& ſe. extra de decimis. AD primum ſic proceditur. Videtur, quod homines non teneantur ad oblationes ex neceſsitate præcepti. Non enim homines tempore Euangelij tenentur ad obſeruanda cæremonialia præcepta veteris legis, vt ſupra habitum * eſt. *1.2.quæſ. 103. a.3. & 4.* Sed oblationes offerre, ponitur inter cæremonialia præcepta veteris legis. Dicitur enim Exod. 23. Tribus vicibus per ſingulos annos mihi feſta celebrabitis. Et poſtea ſubditur, Non apparebis in conſpectu meo vacuus. Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex neceſsitate præcepti.

¶ 2. Præterea, Oblationes antequam fiant, in voluntate hominis conſiſtunt: vt videtur per hoc quod Dominus dicit Matth. 5. Si offers munus tuum ad altare: quaſi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Poſtquam autem oblationes ſunt factæ, non reſtat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex neceſsitate præcepti ad oblationes tenetur.

¶ 3. Præterea, Quicumque aliquid tenetur reddere Eccleſiæ, ſi non reddat, poteſt ad id compelli per ſubtractionem Eccleſiaſticorum ſacramentorum. Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, Eccleſiaſtica ſacramenta denegare: ſecundum illud Decretum ſextæ ſynodi, quod habetur 1. quæſt. 1. Nullus qui ſacram communionem diſpenſat, à percipiente gratiam aliquid exigat: ſi vero exegerit, deponatur. Ergo non tenentur homines ex neceſsitate ſalutis ad oblationes.

Greg.7.2. & habetur de Conſecr. diſt.1.c. Omnis Chriſtianus.

SED contra eſt, quod Gregorius * dicit, Omnis Chriſtianus procuret ad miſſarum ſolemnia aliquid Deo offerre.

** q.præc. art.3.* RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum * eſt.

Digitized by Google

eſt, nomen oblationis commune eſt ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur: ita quod ſi aliquid exhibeatur in cultum diuinum, quaſi in aliquod ſacrum, quod inde fieri debeat, conſumendum: & oblatio eſt & ſacrificium. Vnde Exod. 29. dicitur, Offeres totum arietem in incenſum ſuper altare. Oblatio eſt Domino odor ſuauiſsimus victimæ Dei. Et Leuit. 2. dicitur, Anima cum obtulerit oblationem ſacrificij Domino, ſimila erit eius oblatio. Si vero ſic exhibeatur, vt integrum maneat diuino cultui deputandum, vel in vſus miniſtrorum expendendum, erit oblatio & non ſacrificium. Huiuſmodi ergo oblationes de ſui ratione habent quod voluntarie offerantur, ſecundum illud Exod. 25. Ab homine qui offert vltroneus, accipietis eas. Poteſt tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur, quadruplici ratione. Primo quidem, ex præcedenti conuentione: ſicut cum alicui conceditur aliquis fundus Eccleſiæ, vt certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem cenſus. Secundo, propter præcedentem deputationem, ſiue promiſsionem: ſicut cum aliquis offert donatione inter viuos, vel cum relinquit in teſtamento Eccleſiæ aliquam rem mobilem, vel immobilem in poſterum ſoluendam. Tertio modo, propter Eccleſiæ neceſsitatem, puta, ſi miniſtri Eccleſiæ non haberent vnde ſuſtentarentur. Quarto, propter conſuetudinem: tenentur enim fideles in aliquibus ſolemnitatibus ad aliquas oblationes conſuetas. Tamen in his duobus vltimis caſibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, ſcilicet quantum ad quantitatem, vel ſpeciem rei oblatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in noua lege homines non tenentur ad oblationes, cauſa ſolemnitatum legalium, vt in Exodo dicitur: ſed ex quibuſdam aliis cauſis, vt dictum * eſt. *in co. art.*

Ad ſecundum dicendum, quod ad oblationes faciendas tenentur aliqui, & antequam fiant: ſicut in primo, & tertio, & quarto modo: & etiam poſtquam eas fecerint, per deputationem ſiue promiſsionem. Tenentur enim eas realiter exhibere quod eſt Eccleſiæ per modum deputationis oblatum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui oblationes debitas non reddunt, poſſunt puniri per ſubtractionem ſacramentorum, non per ipſum ſacerdotem cui ſunt oblationes faciendæ, ne videatur pro ſacramentorum exhibitione aliquid exigere; ſed per ſuperiorem aliquem.

Art.

Digitized by Google

463 Art. 2. *Vtrum ſolum ſacerdotibus debeantur oblationes?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod oblationes non ſolum ſacerdotibus debeantur. Inter oblationes enim præcipue videmus eſſe, quæ hoſtiarum ſacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in Scripturis hoſtiæ dicuntur, ſecundum illud Hebr. vlt. Beneficentiæ, & communionis nolite obliuiſci: talibus enim hoſtiis promeretur Deus. Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

¶ 2. Præterea, In multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem eſt cura clericorum, alia monachorum, vt Hieronym.* dicit. Ergo non ſolum ſacerdotibus oblationes debentur.

ad Heliodorum de laude vita ſolitaria, à med. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Laici de voluntate Eccleſiæ emunt oblationes, vt panes & huiuſmodi. Sed non niſi, vt hæc in ſuos vſus conuertant. Ergo oblationes poſſunt etiam ad laicos pertinere.

SED contra eſt, quod dicit Canon Damaſi Papæ, & habetur 10.* quæſt. 1. Oblationes quæ intra ſanctam Eccleſiam offeruntur, tantummodo ſacerdotibus, qui quotidie domino ſeruire videntur, licet comedere & habere: quia in veteri teſtamento prohibuit Dominus panes ſanctos comedere filiis Iſraël, niſi tantummodo Aaron & filiis eius.

Habetur 10. q. 1. c. Hanc cõſuetudinem.

RESPONDEO dicendum, quod ſacerdos quodammodo conſtituitur ſequeſter, & medius inter populum & Deum: ſicut de Moyſe legitur Deut. 5. Et ideo ad eum pertinet diuina dogmata & ſacramenta exhibere populo. Et iterum ea quæ ſunt populi, puta preces & ſacrificia & oblationes per eum Domino debent exhiberi, ſecundum illud Apoſt. ad Hebr. 5. Omnis Pontifex ex hominibus aſſumptus, pro hominibus conſtituitur in his, quæ ſunt ad Deum, vt offerat dona & ſacrificia pro peccatis. Et ideo oblationes, quæ à populo, Deo exhibentur, ad ſacerdotes pertinent, non ſolum vt eas in ſuos vſus conuertant, verum etiam vt fideliter eas diſpenſent. Partim quidem expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum diuinum. Partim vero in his, quæ pertinent ad proprium victum: quia qui altari deſeruiunt, cum altari participant, vt dicitur 1. ad Corinth. 9. Partim etiam in vſus pauperum, qui ſunt, quantum fieri poteſt, de rebus Eccleſiæ ſuſtentandi: quia & Dominus in vſum pauperum loculos habebat, vt Hieronym. * dicit ſuper Matth.

**refertur ſimile 12. q. 1. c. habebat. Ex Hierony. Mat. 17. in fin. t. 9.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pauperibus dantur, ſicut non proprie ſunt ſacrificia, dicuntur

tur tamen ſacrificia in quantum eis dantur propter Deum: ita etiam ſecundum eandem rationem oblationes dici poſſunt: tamen non proprie dictæ, quia non immediate Deo offeruntur. Oblationes vero proprie dictæ in vſum pauperum cedunt, non per diſpenſationem offerentium: ſed per diſpenſationem ſacerdotum.

Ad ſecundum dicendum, quod monachi, ſiue alij religioſi poſſunt oblationes recipere tripliciter. Vno modo ſicut pauperes per diſpenſationem ſacerdotis vel ordinationem Eccleſiæ. Alio modo ſi ſint miniſtri altaris; & tunc poſſunt accipere oblationes ſponte oblatas. Tertio modo ſi parochiæ ſint eorum: & tunc ex debito poſſunt accipere oblationes, tanquam Eccleſiæ rectores.

Ad tertium dicendum, quod oblationes, poſtquam fuerint conſecratæ, non poſſunt cedere in vſum laicorum, ſicut vaſa & veſtimenta ſacra. Et hoc modo intelligitur dictum * Damaſi Papæ. Illa vero quæ non ſunt conſecrata, poſſunt in vſum Laicorum cedere ex diſpenſatione ſacerdotum, ſiue per modum donationis, ſiue per modum venditionis. *citatum in arg. Sed contra.*

Art. 3. *Vtrum homo poſsit oblationes facere de omnibus rebus licite poſſeſsis?* 464

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod non poſſit homo oblationes facere de omnibus rebus licite poſſeſsis. Quia ſecundum iura humana turpiter facit meretrix in hoc, quod eſt meretrix: non tamen turpiter accipit mercedem, & ita licite poſsidet. Sed non licet de ea facere oblationem, ſecundum illud Deut. 23. Non offeres mercedem proſtibuli in domo domini Dei tui. Ergo non licet facere oblationem de omnibus licite poſſeſsis.

¶ 2. Præterea, Ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifeſtum eſt, quod pretium canis iuſte venditi, iuſte poſsidetur. Ergo non licet de omnibus iuſte poſſeſsis oblationem facere.

¶ 3. Præterea, Malac. 1. dicitur, Si offeratis claudum & languidum, nonne malum eſt? Sed claudum & languidum animal, eſt iuſte poſſeſſum. Ergo videtur quod non de omni iuſte poſſeſſo poſsit oblatio fieri.

SED contra eſt, quod dicitur Prouer. 3. Honora Dominum de tua ſubſtantia. Ad ſubſtantiam autem hominis pertinet quicquid iuſte poſsidet. Ergo de omnibus iuſte poſſeſsis poteſt fieri oblatio.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit

Digitized by Google

Serm. 35. ante me. dicit in libro * de Verbis domini, Si deprædareris aliquem inualidum, & de ſpoliis eius dares alicui iudici: ſi pro te iudicaret, tanta vis eſt iuſtitiæ, vt tibi diſpliceret. Non eſt talis Deus tuus, qualis non debes eſſe nec & tu. Et ideo dicitur Eccl. 34. Immolantis ex iniquo oblatio eſt maculata. Vnde patet de iniuſte acquiſitis & poſſeſsis non poteſt oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ ſeruiebatur, quædam propter ſignificationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat. Sed in lege noua omnis creatura Dei reputatur munda, vt dicitur ad Titum 1. Et ideo quantum eſt de ſe, de quolibet licite poſſeſſo poteſt oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licite poſſeſſo, oblatio fieri non poteſt: puta, ſi vergat in detrimentum alterius, vt ſi filius aliquis offerat Deo id vnde debet patrem nutrire. Quod Dominus improbat Matth. 15. Vel propter ſcandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede proſtibuli, propter immunditiam. In noua autem lege, propter ſcandalum: ne videatur Eccleſia fauere peccato, ſi de lucro peccati oblationem recipiat.

Ad ſecundum dicendum, quod canis ſecundum legem reputabatur animal immundum. Alia tamen animalia immunda redimebantur: & eorum pretium poterat offerri, ſecundum illud Leuit. vlt. Si immundum animal eſt, redimet qui obtulerit. Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur: tum quia idololatræ canibus vtebantur in ſacrificiis idolorum: tum etiam quia ſignificant rapacitatem, de qua non poteſt fieri oblatio. Sed hæc prohibitio ceſſat in noua lege.

Ad tertium dicendum, quod oblatio animalis cæci vel claudi reddatur illicita tripliciter. Vno modo, ratione eius ad quod offerebatur. Vnde dicitur Malach. 1. Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum eſt? Sacrificia autem oportebat eſſe immaculata. Secundo, ex contemptu. Vnde ibidem ſubditur. Vos polluiſtis nomen meum in quod dicitis, Menſa domini contaminata eſt: & quod ſuperponitur, contemptibile eſt. Tertio modo, ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo, vt integrum reddat quod vouit. Vnde ibidem ſubditur, Maledictus doloſus qui habet in grege ſuo maſculum, & votum faciens immolat debile Domino. Et hæ cauſæ eædem manent in lege noua: quibus tamen ceſſantibus non eſt illicitum.

Digitized by Google

Art. 4. *Vtrum ad primitias ſoluendas homines teneantur?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ad primitias ſoluendas homines non teneantur. Quia Exod. 13. data lege primogenitorum, ſubditur, Erit quaſi ſignum in manu tua: & ita videtur eſſe præceptum cæremoniale. Sed præcepta cæremonialia non ſunt ſeruanda in lege noua. Ergo neque primitiæ ſunt ſoluendæ.

¶ 2. Præterea. Primitiæ offerebantur domino pro ſpeciali beneficio illi populo exhibito. Vnde dicitur Deuter. 26. Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedeſque ad ſacerdotem qui fuerit in diebus illis, & dices ad eum: Profiteor hodie coram domino Deo tuo, quod ingreſſus ſum terram pro qua iurauit patribus noſtris, vt daret eam nobis. Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias ſoluendas.

¶ 3. Præterea, Illud ad quod aliquis tenetur, debet eſſe determinatum. Sed non inuenitur, nec in noua lege, nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas ſoluendas non tenentur homines ex neceſſitate.

SED contra eſt, quod dicitur 16.*, quæſt. 7. Oportet decimas & primitias, quas iure ſacerdotum eſſe ſentimus, ab omni populo accipere. *16. q. 7. c. Decimas.*

RESPONDEO dicendum, quod primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent: quia Deo exhibentur cum quadam profeſsione, vt habetur Deut. 26. Vnde & ibidem ſubditur, Suſcipiens ſacerdos cartallum, ſcilicet primitiarum de manu eius qui defert primitias, ponet ante altare domini Dei tui. Et poſtea mandatur ei quod dicat, Idcirco nunc offero primitias frugum terræ quas dominus dedit mihi. Offerebantur autem primitiæ ex ſpeciali cauſa, ſcilicet in recognitionem diuini beneficij, quaſi aliquis profiteatur ſe à Deo fructus terræ percipere; & ideo ſe teneri ad aliquid de huiuſmodi Deo exhibendum: ſecundum illud 1. Paral. vltim. Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi. Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum eſt, ideo primitias quaſi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre. Et quia ſacerdos conſtituitur pro populo in his quæ ſunt ad Deum, ideo primitiæ oblatæ à populo in vſum ſacerdotum cedebant. Vnde dicitur Numer. 18. Locutus eſt Dominus ad Aaron, Ecce dedi tibi cuſtodiam primitiarum mearum. Pertinet autem ad ius naturale, vt homo ex rebus ſibi datis à Deo, aliquid exhibeat ad eius honorem. Sed quod

Digitized by Google

quod talibus perſonis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege iure diuino determinatum: in noua autem lege definitur per determinationem Eccleſiæ, ex qua homines obligantur, vt primitias ſoluant ſecundum conſuetudinem patriæ, & indigentiam miniſtrorum Eccleſiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod cæremonialia proprie erant in ſignum futuri: & ideo ad præſentiam veritatis ſignificatæ ceſſauerunt. Oblatio autem primitiarum fuit in ſignum præteriti beneficij; ex quo etiam debitum recognitionis cauſatur ſecundum dictamen rationis naturalis: & ideo in generali huiuſmodi obligatio manet.

Ad ſecundum dicendum, quod primitiæ offerebantur in veteri lege non ſolum propter beneficium fructuum terræ promiſſionis datæ à Deo, ſed etiam propter beneficium fructuum terræ à Deo datorum. Vnde dicitur Deut. 26. Offero tibi primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi. Et hæc ſecunda cauſa apud omnes eſt communis. Poteſt etiam dici, quod ſicut Iudæis ſpeciali quodam beneficio terram promiſſionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terræ dominium, ſecundum illud Pſ. 113. Terram dedit filiis hominum.

refertur in dec. l. 3. tit 30. à med. illius.

Ad tertium dicendum, quod ſicut * Hieron. dicit, Ex maiorum traditione introductum eſt, quod qui plurimum, quadrageſimam partem dabant ſacerdotibus loco primitiarum: qui minimum, ſexageſimam. Vnde videtur quod inter hos terminos ſint primitiæ offerendæ ſecundum conſuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege: quia, ſicut dictum * eſt, primitiæ dantur per modum oblationis, de cuius ratione eſt, quod ſint voluntariæ.

in co. ar.

FINIS.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

1.007.439

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google